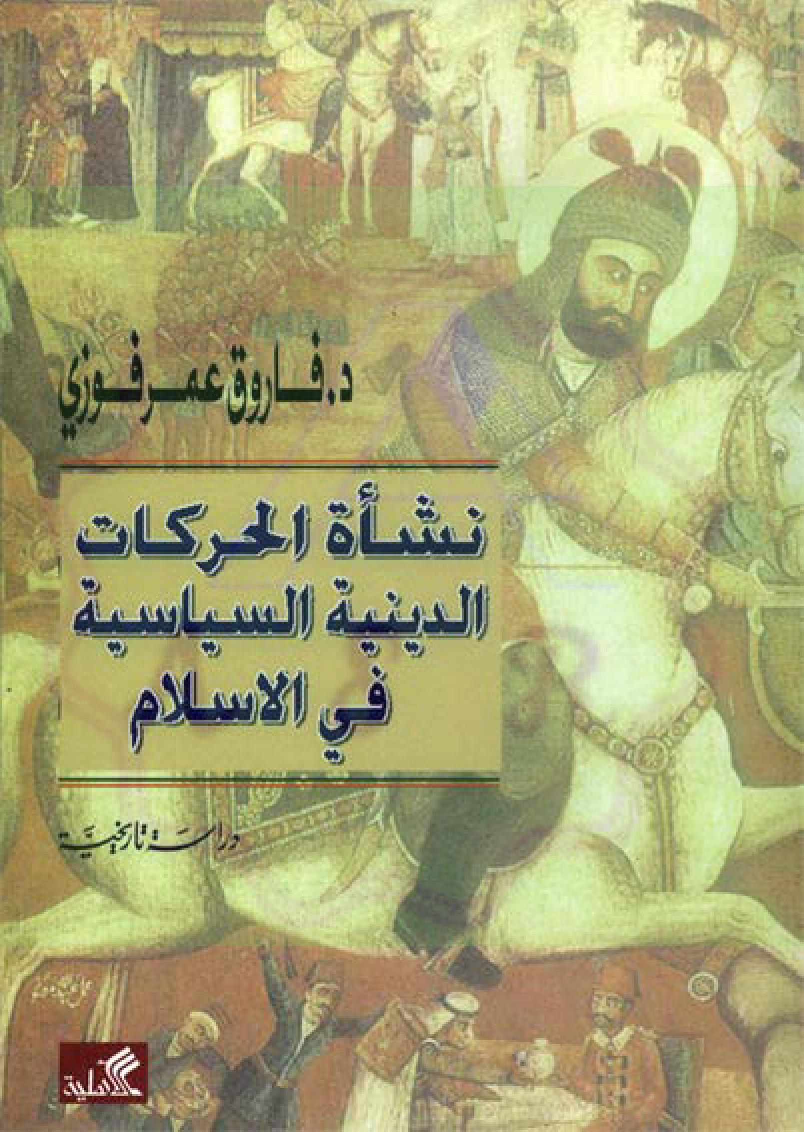

د. فاروق عمر فوزي
نشأة الحركات
الدينية السياسية
في الاسلام
دراسات تاريخية
الأهلية

نشأة الحركات الدينية السياسية في الاسلام





المملكة الأردنيّة الهاشميّة ، عمّان
وسط البلد ، خلف مطعم القدس
هاتف ٤٦٣٨٦٨٨ ، فاكس ٤٦٥٧٤٤٥
ص .ب : ٧٧٧٢ عمّان / الأردن

نشأة الحركات الدينية السياسيّة
في الاسلام
د . فاروق عمر فوزي / العراق

الطبعة العربيّة الأولى ، ١٩٩٩

تصميم الغلاف : زهير أبو شايب / الأردن

الصفّ الضوئي : ياقوت ، عمّان ، هاتف ٤٦٤١١٨٣

د. فاروق عمر فوزي

نشأة الحركات الدينية السياسية في الاسلام

دراسة تاريخية





وليس الكتاب الى شيء أحوج منه الى إفهام معانيه حتى لا يحتاج السامع لما فيه من الروية، ويحتاج من اللفظ الى مقدار يرتفع به عن ألفاظ السفلة والحشو، ويحطه من غريب الاعراب ووحشي الكلام، وليس له أن يهذبه جداً وينقحه ويصفيه.. لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام وصارت أفهامهم لا تزيد عن عاداتهم



الجاحظ ٢٥٥هـ/ ٨٦٨ م

الحيوان ، ج١ ، ص٨٩



المحتـــويات

الموضـوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

تمهيـــــد

الاسلام والموقف الوسطي المعتدل

كنا ولا نزال نسمع دعاوى ترددها المؤسسات الثقافية ووسائل الاعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة في الغرب عن الخطر الاسلامي لما يمثله هذا الاسلام من تطرف في العقيدة وارهاب في العمل السياسي وثقافة مناقضة لثقافة الغرب في المجال الفكري . وغني عن القول ان هذه الصورة المشوهة ناتجة عن تراكمات في الوعي الاوربي منذ حقبة طويلة من الزمن ولكن استمرارها والعمل على ادامتها في ذاكرة الفرد الاوربي ونحن على ابواب القرن الواحد والعشرين امر يدعو الى التساؤل والاستغراب .

ان الاسلام دين الوسطية والاعتدال والتسامح وقد دعى القرآن الكريم في العديد من آياته الى المرونة والحكمة في التعامل بين المسلمين انفسهم وبينهم وبين الآخرين كذلك ، نقتطف منها ما يلي : قال الله تعالى : (١)

﴿لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله غير الحق ﴾ (والغلو هو التطرف والتشدد)

﴿ فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون ﴾

﴿ ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾

﴿ ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾

﴿ ولا تقولوا لمن الق اليكم السلام لستَ مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا ﴾

﴿ قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ﴾

وفي السنة النبوية الشريفة العديد من الاقوال والافعال التي تحث على التسامح والاعتدال والرفق وتدعو المسلمين اليه . نشير الى بعضها :

عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ (٢) : «اياكم والغلو في الدين فقد هلك الذين من قبلكم بالغلو في الدين»

وقال رسول الله ﷺ : «ما دخل الرفق شيئاً الا زانه وما دخل العنف شيئاً الا شانه»

عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : »ان الدين يسر ولن يشادّ الدين احد الا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»

والمشاددة هنا بمعنى المغالبة . ومعنى الا غلبه أي رده الى اليسر والاعتدال . فسددوا أي الزموا السداد وهو التوسط في الاعمال .

وفي قول للرسول ﷺ في صحيح البخاري ايضاً : «أحب الدين الى الله الحنيفية السمحاء» .

وفي رواية[٣] عن ابي ظبيان قال سمعت اسامة بن زيد يقول : «بعثنا رسول الله ﷺ الى الحُرقة ، فصبحنا القوم فهزمناهم ، ولحقت انا ورجل من الانصار رجلاً منهم ، فلما غشيناه قال : لا اله الا الله ، فكف الانصاري ، فطعنته برمحي حتى قتلته فلما قدمنا بلغ النبي ﷺ فقال : يا اسامة ، أقتلته بعدما قال لا اله الا الله؟ قلت كان متعوذاً ، فما زال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم» .

وقد أدينت فئة من الخوارج لقتلها عبدالله بن خباب بن الارت بعد اختلافهم معه في قضية التحكيم . وتشير روايات تاريخية ان هذه الحادثة كانت أحد أسباب سير الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه رئيس الدولة آنذاك اليهم للاقتصاص منهم .بل ان روايات اخرى ترى ان الخوارج انفسهم لم ترتض هذا الفعل ولم تسمح لهذه الفئة من الخوارج بالبقاء معهم[٤] وسواء كانت حادثة القتل هذه صحيحة او لا كما يرى بعض المؤرخين المحدثين[٥] فهي تدل على رفض التطرف والعنف والارهاب السياسي من قبل المجتمع والدولة في فترة مبكرة من تاريخ الاسلام .

لقد ظهرت نزعة الغلو (التطرف) تاريخياً في المجتمع الاسلامي فيما يعرف بالسبئية (نسبة الى عبدالله بن سبأ) الذي تستر بالاسلام لينشر آراءً غريبة عن الدين الصحيح . وسواء صح وجود شخصية باسم ابن سبأ ام لم يصح فان الذي يهمنا تلك الاراء المتطرفة التي بدأت فئة من الناس تنشرها في المجتمع[٦] . كما وأن هذه الفئة المتطرفة شاركت في الفتنة ضد عثمان بن عفان رضي الله عنه وأفسدت الاتفاق على الصلح قبل معركة

الجمل بين علي وطلحة والزبير . ويقول الشيخ المفيد عن الغلاة :

« . . . وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المؤمنين عليه السلام بالكفر والقتل والتحريق بالنار وقضت عليهم الائمة (عليهم السلام) بالاكفار والخروج عن الاسلام»[٧] .

وهذا الامر لا ينطبق على نزعة الغلو التي تسترت وراء التشيع لعلي وآله فقط بل كذلك على بعض فرق الخوارج التي دانت بآراء متطرفة نسخت شريعة الاسلام ودعت الى دين جديد مثل اليزيدية اتباع يزيد بن ابي انيسة والميمونية اتباع ميمون بن عمران . وقد عكس كتّاب الفرق الاسلامية موقف المجتمع منها حيث عدّوا هاتين الفرقتين من الفرق الخارجة عن الاسلام[٨] .

وظهرت في العصر الاموي زمر صغيرة اصطلح المؤرخون وكتّاب الفرق على تسميتها بفرق «الغلاة» مثل الكيسانية والبيانية والمغيرية والمنصورية والجناحية وغيرها وهي في مجموعها زمر هجينة طارئة ذات عقائد متطرفة لا تنتظمها قاعدة فكرية محددة تعود في جذورها التاريخية الى عقائد وافكار كانت شائعة في الديانات قبل الاسلام مثل الحلول والتناسخ والتجسيد واستمرار النبوة وانكار الآخرة واسقاط الفرائض واحلال المحرمات . الا ان هذه الزمر كانت محدودة في اتباعها وفي رقعة انتشارها ولم تؤثر عقائدياً على شريحة كبيرة من الناس[٩] .

لقد بنى فقهاء الامة وعلماؤها مواقفهم من بعضهم البعض الاخر داخل المجتمع الاسلامي على النظرة المرنة المتسامحة فليس هناك خلال القرون الاسلامية الاولى ما يشير الى الخلاف بين ائمة المذاهب وفقهائها . وكان القضاة في الامصار يحكمون احياناً بخلاف مذهبهم دون حرج او تردد . فلا حجر على رأي له في النص مستند بل انفتاح على المذاهب من اجل تيسير امور الناس وتسهيل قضاء معاملاتهم وصولاً الى الحكم المناسب ومن هنا جاء قول ابي حنيفة النعمان بعد نقاشه مع الامام جعفر الصادق مشيراً الى الصادق : «اعلم الناس اعلمهم باختلاف الناس» .

ورغم اختلاف الفقهاء والعلماء في آرائهم فلم يخرجوا عن آداب الاختلاف وتتمثل مرونتهم وتسامحهم في قول ابي حنيفة النعمان :

«هذا الذي نحن فيه رأي لا نجبر احداً عليه . . فمن كان عنده شيء احسن منه فليأت به» .

لقد ساعدت هذه المواقف وغيرها على بلورة منهج وسطي غايته الوصول الى فقه يقصد اواسط الامور وما اجتمع عليه كبار الفقهاء والائمة . وكانوا في كل ذلك بعيدين عن العنف والتشدد ولهذا ذاع صيتهم وانتشرت مذاهبهم دون تطرف عقائدي ولا الزام لأحد على قبول هذا المذهب او ذاك كراهية وقسراً .

اما في مجال الفرق الاسلامية التي نمت وترعرعت داخل «دار الاسلام» وتبلورت في عصر الازدهار الحضاري الى مذاهب ، فيمكننا القول ان الفرق التي اتسمت بالغلو والتطرف والتفريط في وسائلها سرعان ما اختفت عن المسرح السياسي والفكري على حد سواء وانتهى حضورها تاريخياً ولم يكتب البقاء والاستمرار والتأييد الا للفرق والمذاهب المعتدلة والمتسامحة والجامعة :

ففرقة الشيعة التي تناولناها في الفصل الاول من اوائل الفرق التي ظهرت في المجتمع الاسلامي وقد تطورت هذه الفرقة بمرور الزمن وانشطرت الى فرق عديدة بعضها اصيلة في ولائها لعلي بن ابي طالب وآله وبعضها الآخر تستر تحت شعار الولاء لهم . والملاحظ تاريخياً ان الفرقة التي جذبت غالبية انصار الامام علي وذويه من بعده هي الفرقة التي تسمى (بالشيعة الامامية) والاثني عشرية لكونها فرقة وسطية توفيقية جامعة حيادية في المعترك السياسي نجح ائمتها من الفرع الحسيني في تخليص عقيدتها مما حاول الغلاة والباطنية نسبته اليها [١٠] .

ان عامة الناس تفضل السلم على العنف والفتنة وعلى حد قول احدهم مبرراً كثرة اتباع الفرقة الامامية الاثني عشرية :

«ان الباقر والصادق دعوا الناس الى الحياة ونحن دعوناهم الى الموت»

اما الخوارج الذين تكلمنا عنهم في الفصل الثاني فقد تفرعوا الى فرق عديدة بعضها متشدد في عقيدته ومتطرف في اساليبه في العمل السياسي وقد فقدت مع الزمن اتباعها وتأثيرها في المجتمع الاسلامي الذي رفضها ولم يبق منها سوى (الاباضية)[١١] التي كتب

لها الانتشار في عمان وتونس والجزائر والساحل الشرقي لافريقيا جنوبي الصحراء لاعتدالها في المبادئ وأساليب العمل السياسي حيث تطورت الى مذهب فقهي معترف به في المجتمع الاسلامي .

ودعت المعتزلة وقد عرضنا لهم في الفصل الرابع الى حرية الرأي والارادة والوسطية في العقيدة (المنزلة بين المنزلتين) فانتشرت اراؤها في اواخر العصر الاموي بداية من خلال القدرية التي عارضت جبرية الامويين ثم شاركت ضمن النخبة المثقفة في تهيئة الاجواء لنجاح الدعوات المناهضة للامويين ومنها الدعوة العباسية . وقربت الدولة العباسية الجديدة بعض رجالات المعتزلة واعطت مجالاً لآرائها بالانتشار وتمكنت هذه الفرقة من الوصول الى السلطة على عهد المأمون العباسي . ولكن المعتزلة ما أن تبوءوا كرسي الحكم حتى عمدوا الى استخدام العنف والارهاب في اكراه الناس على قبول مذهبهم . وقد رفض المجتمع الاسلامي هذه السياسة وسماها (المحنة) وقاومها عدد من فقهاء الامة ، حتى نجحوا على عهد الخليفة المتوكل في اسقاط المعتزلة من السلطة لتطرفها عقائدياً واستخدامها الارهاب في العمل السياسي[١٢] .

وبعد عدة عقود من فشل المعتزلة في تكوين مذهب وسطي معتدل جامع ظهر مذهب الاشعري السني (ت٣٢٤ هـ/٩٤٤م) ذلك المذهب الوسطي الذي تجاوز التناقضات بين مناهج النقليين والعقليين والصوفية . وسار على منهاجه في توضيح العقيدة الوسطية الصحيحة مجموعة من اتباعه امثال ابي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ/١٠١٣م) وامام الحرمين الجويني (ت٤٧٨ هـ/١٠٨٥م) وغيرهما من العلماء الذين امنوا بالمنهج التوفيقي الجامع[١٣] .

وتساقطت دعاوى الشعوبية المتطرفة – التي تناولناها في الفصل السابع – والتي حاولت نشر الادب الماجن والمبتذل والتشكيك بدور العرب الحضاري واحلال نظم قديمة محل النظم الاسلامية الجديدة . ورد مفكرو العصر على دعاواها ومزاعم حليفتها الزندقة التي لم تكن سوى الديانة المانوية بثوب جديد ، فذكر الجاحظ ان كتاباتهم :

«لا تفيد علماً ولا حكمة وليس فيها مثلاً سائراً ولا خبراً ظريفاً ولا صفة أدب ولا حكمة غريبة ولا فلسفة ولا مسألة كلامية»[١٤]

وغمر الجاحظ بما كتبه من سعة افق وقوة عارضة ما كانت تصدره هذه النزعات والمدارس الفكرية من سقط المتاع في الادب وصمد هؤلاء عقد او عقدين الا انهم اضطروا في النهاية الى الاعتراف بانتصار النزعة الاسلامية التوفيقية السمحة[١٥] لقد عبر علماء المسلمين ومفكريهم اصدق تعبير عن النظرة الانسانية والموقف المرن للثقافة الاسلامية وذلك من خلال الاخذ والعطاء والهضم والتمثيل لما عند الثقافات التي دخلت شعوبها الاسلام .

بل اكثر من ذلك فقد تقدم علماء المسلمين الى منتصف الطريق لملاقاة ممثلي الثقافات الاعجمية ودعوا الى موقف وسطي متسامح وادخلوا قسماً من ادبيات الاعاجم ومثلهم المقبولة والتي لا تتعارض مع تعاليم الاسلام ضمن التراث العربي-الاسلامي ، كما نلاحظ ذلك في كتابات ابن قتيبة والجاحظ وأبي حيان التوحيدي . وأدخل الغزالي العديد من القصص الساسانية ذات المغزى الاخلاقي في كتابه (نصيحة الملوك) . وهو موقف يدل على ان المجتمع الاسلامي يدعو الى التمازج والتفاعل ويرفض التطرف والتشدد والعنف . وقد دعى ابن قتيبة ، وهو اعجمي ، الى الامتزاج بين العرب والعجم في المجتمع الاسلامي الواحد ، وحذر ابناء جلدته من العجم من دعاوى الفرقة والاستعلاء فقال :

«فلا يمنعني نسبي من العجم ان ادفعها عما تدعيه لها جهلتها وأثني أعنتها عما تقدم اليها سفلتها . . وأرجو الا يطلع ذوو العقول وأهل النظر مني على ايثار هوى ولا تعمد لتمويه» [١٦] .

ولعل ذروة ما وصلت اليه الثقافة العربية-الاسلامية في نزعتها المرنة غير الاستعلائية هي ترويجها الفكرة القائلة بأن النسب لا يقوم على اساس الدم بل اساسه اللغة (اللسان) والثقافة والفكر وقد تبنى هذه الفكرة علماء الامة من عرب وغير عرب في العصر العباسي ودعوا اليها ، فالثقافة العربية الاسلامية هي القاعدة المشتركة لكل شعوب المجتمع الاسلامي .

ويأتي التأكيد هنا على اللغة العربية ليس من منطلق عنصري او استعلائي متطرف بل لأن الشريعة نزلت بلسان عربي مبين وفسرت بالعربية فلا يفهمها حق الفهم الا من

فهم العربية حق الفهم . وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية لقد صار المؤمنون الجدد عرباً لا باعتبار العنصر بل لأن العربية اضحت عقلاً وديناً وخلقاً ، فهي عقل لانها طريقة في التفكير وهوية ثقافية ، وهي دين لأنها وسيلة لفهم الاسلام ، وهي خلق لأنها تحتوي على مجموعة قيم ومبادئ . وقد شرح ابن تيمية ذلك بقوله :

«ان الله لما أنزل الكتاب والحكمة باللسان العربي ، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسان عربي ، وجعل السابقين الى هذا الدين متكلمين به ، لم يكن سبيل ضبط الدين ومعرفته الا بضبط هذا اللسان وصارت معرفته من الدين» (١٧) .

وفي المعنى نفسه يقول ابن خلدون :

«علم اللسان العربي اركانه اربعة هي : اللغة والنحو والبيان والادب ، ومعرفتها ضرورية على اهل الشريعة . اذ مأخذ الشريعة كلها من الكتاب والسنة وهي بلغة العرب . . .» (١٨) .

لم يكن موقف الثقافة العربية - الاسلامية مرناً ومتسامحاً وتوفيقياً تجاه الثقافات الاعجمية داخل المجتمع الاسلامي فحسب بل ان علماء ومفكري المسلمين كان لهم الموقف المرن والمتوازن نفسه تجاه مظاهر العلوم والثقافة الاجنبية خارج المجتمع الاسلامي والتي سميت (علوم الاوائل) او العلوم العقلية . واذا اخذنا بعض الامثلة التي تؤكد الانفتاح العلمي وعدم التزمت اللذين كان مصدرهما التسامح الاسلامي وقبول مبدأ الأخذ والعطاء والتبادل الفكري بين الشعوب فاننا نقتطف جزءاً من ما قاله ابن رشد الاندلسي عن علوم الاوائل (علوم اليونان العقلية)(١٩) :

«ثم ننظر في الذي قالوه وما اثبتوه ، فما كان موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم» .

وهذا ما اشار اليه الكندي حيث قال :(٢٠)

« ...وينبغي الا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من اين أتى . وان أتى من الاجناس القاصية عنا والامم المباينة لنا فانه لا شيء اولى بطالب الحق من الحق» .

ويؤكد الغزالي الموقف نفسه فيقول :(٢١)

«الكلام المعقول في نفسه المؤيد بالبرهان ينبغي ان يقبل ولا يهجر بدعوى انه صادر من المخالف . . .» .

وفي مناسبة اخرى يوضح الغزالي النزعة الاسلامية المرنة المؤيدة للاستمداد الفكري اياً كان مصدره فيقول :

«انه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي اعلمهم من اهل ذلك العلم . ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم ، واذ ذاك يمكن ان يكون ما يدعيه من فساد حقاً» .

ان هذا المنهج التوفيقي الجامع بين الاصيل الاسلامي والدخيل اليوناني او الثقافة المرتبطة بالوحي والثقافة المرتبطة بالنظر العقلي . اصبح المنهج الذي يشكل الرابطة المشتركة للامة تلك الرابطة التي تجاوزت الاعتبارات الاقليمية والعنصرية وحفظت للامة وحدتها الاعتبارية رغم التجزئة السياسية التي كانت تعاني منها .

اما الدولة الاسلامية فان النزعة الوسطية المعتدلة واضحة في دستورها القرآن وفي اقوال وافعال الرسول صلى الله عليه وسلم وفي مجابهة الامام علي بن ابي طالب والخلفاء الامويين لحركات الغلو . وبعد تأسيس الخلافة العباسية هاجم ابو العباس في اول خطبة له الغلو والتطرف في العقيدة ، وحين نضجت الدولة وتبلورت مؤسساتها في مطالع العصر العباسي دعا الخليفة ابو جعفر المنصور الامام مالك بن أنس لكتابة تشريع موحد للمجتمع الاسلامي يسير عليه الفقهاء والقضاة قائلاً له :

«وأقصد الى اواسط الامور وما اجتمع عليه الائمة والصحابة لتحمل الناس انشاء الله على علمك» .

وواضح ان المنصور كان يقترح كتاباً جامعاً وتشريعاً موحداً يستند على الوسطية التوفيقية . وكانت الدولة في موقفها فوق المذاهب والنزعات والفرق ولم تؤيد مذهباً على آخر ، وكانت علاقة الخليفة بالفقهاء من ممثلي المذاهب المختلفة ودية كما شجعت ظهور مذهب يتبنى المنهج الوسطي الجامع . وحين استفحل خطر الباطنية شاركت الدولة في انشاء مؤسسات تعليمية علمية ومدارس جامعة اختارت للتدريس فيها علماء آمنوا بالمنهج

التوفيقي المرن الجامع الذي يضم العلوم العربية - الاسلامية والعلوم العقلية فكانوا ردءاً واقياً للمجتمع ضد دعاوى التجزئة والتضليل في المجتمع الاسلامي وبذلك يصدق عليهم قول الرسول ﷺ :

«يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» .

ان الاسلام لم يدع الى التطرف في العقيدة او الارهاب في العمل السياسي او التقوقع والتشدد في التعامل مع الثقافات الاخرى ، بل كان مرناً توفيقياً في مواقفه يدعو الى الأخذ والعطاء ويتقدم الى منتصف الطريق منتظراً الفريق المقابل ليفعل الشيء نفسه .

ولم تكن حركات الغلاة - التي عالجناها في الفصل الثالث - بدءاً بالمغيرية وانتهاءً بالحشيشية الا حركات طارئة رفضها المجتمع الاسلامي فكانت كالزبد الذي يذهب جفاءً ، اما المذاهب التوفيقية الوسطية المرنة التي استقت من الاسلام الصحيح وانتفعت بها فئات المجتمع فقد كُتب لها الديمومة والاستمرار . لقد أدرك المؤرخون الاوائل ان العناصر التي انضمت الى حركات الغلو والباطنية لم تكن عناصر مسلمة أصلاً فهي اما خرمية (أي مزدكية جديدة) او زندقة (أي مانوية جديدة) تسترت بالاسلام للوصول الى هدفها .

«فرأوا كيده (الاسلام) على الحيلة أنجح فأظهر قوم منهم الاسلام . . .»(٢٢)

ان الاسلام ليس عدواً متربصاً لأحد ، وعلى الجانب الآخر اياً كان ان يتخلص من قناعاته القديمة وأن يبدأ علاقة جديدة مبنية على التفهم الصحيح للاسلام وأهله .

وختاماً . . . أرجو أن تكون هذه الدراسة قد اجابت على بعض الاسئلة وحلّت بعض الاشكالات حول المفاهيم المتداولة عن الفرق والحركات الاسلامية في القرون الاولى ، وآمل ان تكون حافزاً لدراسات أخرى ، واعتذر للناظر في هذا الكتاب من خلل يراه وانتظر منه ان يسد خلَلَه ويصلح زلله فقلما يخلو إنسان من نسيان ، وقديماً قال ياقوت الحموي الرومي :

« المتصفح لكتاب أبصر بمواضع الخلل فيه من مبتدىء تأليفه »

الهوامــش

١ - راجع على التوالي : سورة النساء ٤ - سورة الزخرف ٤٣ - سورة النمل ١٦ - سورة آل عمران ٣ - سورة النساء ٤ - سورة المائدة ٥ .

٢ - راجع : السيوطي ، الجامع الصغير ، م١ ، ص٤٤٨ . - البخاري ، الصحيح ، تحقيق مصطفى البغا ، ١٩٨٤ ، ج١ ، ص٢٣ .

٣ - البخاري ، الصحيح ، ج٧ ، ص٥٩٠ ، ح : ٤٢٦٩ طبعة دار الريان . - مسلم ، صحيح ، ج١ ، ص٩٧ ، ج٦ ، طبعة محمد فؤاد عبدالباقي . أحمد ، مسند ، ٢٠٠/٥ طبعة دار صادر .

٤ - ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٣ ، ص١٦٧ . البلاذري ، أنساب ، ج٤ ، ص٣٦٧ . الطبري ، تاريخ ، ج٣ ، ١١٩ .

٥ - هشام جعيط ، الفتنة ، ص ٢٣٠ .

٦ - الطبري ، تاريخ ، ٣١٩١ طبعة ليدن . ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ج٢ ، ص ١١٥ .

٧ - الشيخ المفيد ، تصحيح عقائد الامامية ، ص٦٣ . وقال فيهم الصدوق استاذ الشيخ المفيد «اعتقادنا في الغلاة والمفوضة انهم كفار بالله جل اسمه . . وأنهم شر من جميع أهل البدع والاهواء المضلة» . راجع اعتقادات الصدوق ، ص ٣٩ .

٨ - الاشعري ، مقالات ، ١٧١ . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص١٨٣ .

٩ - راجع التفاصيل في عبدالله السامرائي ، الغلو والفرق الغالية ، بغداد ، ١٩٨٢ .

١٠- فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، بيروت ١٩٧١ ، ج١ ، ص .

١١- راجع فاروق عمر ، الاباضية ، منشورات جامعة آل البيت ، الاردن ، ١٩٩٧ .

١٢- محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، بيروت . فاروق عمر ، موقف المعتزلة السياسي من العباسيين الاوائل ، مجلة الاقلام ، ١٩٦٨ ، بغداد .

١٣- راجع عرفان عبدالحميد ، علم الكلام ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الاسلامي ، عمان ، ١٩٩١ .

١٤- راجع : التفصيل في كتابنا التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين ، بغداد ، ١٩٨٥ .

١٥- جب ، دراسات من حضارة الاسلام ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص٩٣ فما بعد .

١٦- راجع : محمد كرد علي ، رسائل البلغاء ، ص٣٤٤ .

١٧- ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم ، ص٣٤ .

١٨- ابن خلدون ، المقدمة ، ص٣٤١ .

١٩- ابن رشد ، فصل المقال ، تحقيق ابو ريدة ، د.ت . ص٦٠ .

٢٠- الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق ابو ريدة ، د.ت . ص٢٠ .

٢١- الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص١٠٣ . راجع : عرفان عبدالحميد ، دراسات في الفكر العربي الاسلامي ، عمان ، ١٩٩١ .

٢٢- راجع : المقريزي ، الخطط ، ج١ ، ص٣٦٢ . ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ج٢ ، ص٩١ . الاسفراييني ، التبصير بالدين ، ص١٠٩ . البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٨٤ . الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص١٨ . ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، ص١٠٦ .



الفصل الأول

حـركة الشـيعة

« فأول الفرق الشيعة وهم فرقة علي بن أبي طالب عليه السلام المسمـون شيـعـة علي عليـه السـلام في زمـان النبي ﷺ وبعـده ، معروفون بانقطاعهم اليه والقول بإمامته » .

النوبختي (ت٣٠٠هـ/٩١٢م) ، فرق الشيعة ، ١٥

« من وافق الشيعة في أن علياً رضي الله عنه ، أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأحقهم بالامامة ، وولده من بعده فهو شيعي ، وان خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون . . . »

ابن حزم (ت٤٥٦هـ/١٠٦٥م)

الفصل في الملل والنحل ، جـ٢ ، ١١٣


A S R

مقــدمة

اذا كانت النظرة العلمية تفرض الدقة في النظر والتجرد في الاحكام، والعمق في التحليل، فان الطريقة التأريخية المعتمدة على الروايات الموثوقة وتسلسل الاحداث وتفسيرها تعني الموضوعية في البحث قدر الامكان. نقول قدر الامكان، لأن الطريقة التأريخية كغيرها من انواع النشاط العقلي للانسان، والمؤرخ انسان، لا يمكن ان يسلم من التأثر بشخصية الباحث المؤرخ حتى ولو كان ذلك التأثر في اختيار الروايات التي يعتمد عليها وربطها فيما بينها ربط الاسباب بالنتائج.

ولعل موضوع الشيعة من اكثر مواضيع التأريخ العربي الاسلامي تعقيداً لتعدد الدراسات حوله. وهذه الدراسات تختلف بين متحيزة له ومتحيزة عليه. أغلبها دراسات وضعت غاياتها مسبقاً وخرجت بنتائج مقصودة ومثبتة قبلاً. ولكنها مع ذلك تدعي الموضوعية رغم كونها تشوّه الحقيقة أكثر من ان تجليها.

لقد كان المستشرق الالماني ولهاوزن[1] من الرواد الذين كتبوا في تأريخ الشيعة العلوية منذ بداياتها حتى ظهور الدعوة العباسية. ومع عمق ولهاوزن في تحليلاته التأريخية فقد وقع في اخطاء والتباسات لسببين:

الأول – قلة المصادر المتوافرة لديه آنذاك، فمقارنة بسيطة بين ما اعتمد عليه ولهاوزن وما ظهر من مخطوطات الى حيز الوجود بعد صدور كتبه، تدل على ما ذهبنا اليه.

الثاني – تفسيره «العنصري» لاحداث التأريخ الاسلامي فهو يرى في حوادث القرنين الاول والثاني للهجرة مظهراً من مظاهر الصراع بين الموالي وخاصة الفرس المظلومين والحكام العرب الأسياد. لقد أظهرته هذه النظرة المبالغ بها، بمظهر المتحيز، ذلك لأنه يختار رواياته ويفسرها لتؤكد هذه النظرة. وليس من شك في ان مثل هذا التفسير آن له أن يستبدل لأنه يعتمد النظرة المسبقة ويسوق القارىء اليها دون أن يترك له الحكم على الأحداث.

ان ولهاوزن ، متأثراً بهذين العاملين ، لم يظهر من الحركة الشيعية الا وجهها السياسي متناسياً الوجه الديني كما انه رأى فيها حركة ساندها في الأعم الأغلب الموالي الفرس بسبب «ما كانوا يعانونه من تمييز اجتماعي وسياسي» ، ولم تكن هذه حقيقة الحركة الشيعية رغم أنها تمثل جانباً منها .

وقد كتب المستشرق دونالدسون[٢] عن الشيعة في النصف الاول من القرن العشرين ، ولكنه لم يعمل اكثر من عرضه سلسلة من الاحداث في تأريخ الائمة الاثني عشرية ، معتمداً احياناً على روايات غير موثوقة ، كما انه لم يفرق بين المصادر المتقدمة والمتأخرة التي عالجت الموضوع . هذا مع العلم ان المصادر المتأخرة خلطت التاريخ بالاسطورة .

ثم كثرت الكتب والمقالات حول تأريخ الشيعة عامة او فرقة من فرقها العديدة خاصة ، ومع كثرة الكتب كثرت الاراء والتفاسير وتباينت[٣] .

واذا كان التشيع في اللغة هو المتابعة والولاء . والشيعة هم الاتباع . فإن التشيع في الاصطلاح يعني تحديداً انصار الامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه الذين اعتقدوا بامامته وذريته من بعده بعد الرسول محمد ﷺ . ولنا ان نشير هنا الى التعريف الذي ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣هـ/١٠٢٢م حيث يقول :

«الشيعة اسم لأتباع امير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد بامامته بعد الرسول صلوات الله عليه وآله بلا فصل . ونفي الامامة عمن تقدمه في مقام الخلافة . . .» [٤]

وقد ضمت الشيعة ، كما سنرى بعد قليل ، مجموعات عديدة وفئات مختلفة بعضها اصيلة في عقيدتها وبعضها رفعت شعار التشيع لتمرير آرائها ومواقفها . وقد انكر الائمة العلويون انفسهم مذاهب بعض هذه الفئات امثال (الغلاة) وتبرأوا منهم وتبعهم في ذلك العديد من فقهاء الشيعة . ومن هنا فلا يمكن للباحث ان يستخدم اصطلاح الشيعة على اطلاقه بل لا بد له ان يعرفه ويميز بين الفئات المتشيعة فيقول مثلاً : الشيعة الامامية (الاثني عشرية) او الشيعة الزيدية او الشيعة الاسماعيلية (الباطنية) او الشيعة الغلاة .

حركة الشيعة في العهد الاموي:

لقد خاب امل انصار العلويين في الحسن بن علي رضي الله عنه الذي لم يكن في

نيته الدخول في صدام مسلح مع معاوية بن ابي سفيان ، الا ان هؤلاء الشيعة ظلوا موالين لقضيتهم يتحينون الفرصة للتحرك . وقد واتتهم الفرصة الاولى بعد حوالي عشر سنوات من تسلّم الامويين الخلافة حين تحرك حجر بن عدي الكندي في الكوفة سنة ٥١هـ/٦٧١م [٥] ، وكانت حركته سياسية خالية من المحتوى الديني او العقائدي ، عبّرت عن سخط الشيعة العلوية على اغتصاب الامويين للخلافة وتذمرهم من الادارة الاموية بالعراق .

ثم تحرك الحسين بن علي رضي الله عنه [٦] بعد موت معاوية ، وتقلد ابنه يزيد الخلافة سنة ٦١هـ/٦٨٠م ، ولكن حركته فشلت حيث لم يساندها الشيعة العلوية في الكوفة كما كان متوقعاً ،وكان ينقصها التنظيم والاعداد . وقد استشهد الحسين رضي الله عنه في كربلاء مع جمع من اتباعه يقدرون بحوالي ١٠٠ مقاتل .

ويظهر أثر فاجعة كربلاء على الكوفيين حين ندموا بعد فوات الاوان على خذلانهم الحسين فصمموا على الاخذ بثأره من عبيد الله بن زياد والجيش الأموي . وقد تحرك هؤلاء الشيعة «التوابون» بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي ، والتحموا مع الجيش الاموي في موقعة «عين الوردة» سنة ٦٤هـ/٦٨٣م ، حيث قُتل سليمان وغالبية اتباعه الذين استثارتهم العاطفة والحمية ، فساروا باختيارهم نحو الموت [٧] . ولم تكن حركة التوابين هي الاخرى ذات محتوى ديني .

يظهر مما استعرضناه ان رد فعل العلويين وانصارهم لم يكن في بدايته منظماً وانما كان يتسم بالعاطفية ، ويظهر على شكل فورة لا تلبث ان تهدأ بعد ان تصطدم بالقوة الاموية . على ان الحركة الجديدة التي رفعت نفس شعار التوابين «يا لثارات الحسين» والتي تزعمها المختار الثقفي كانت تختلف تماماً في طبيعتها وأهميتها عن الحركات التي قبلها ، وأثرت اثراً مهماً في تطور الحركة الشيعية العلوية بصورة عامة .

وتأتي اهمية حركة المختار –والتي سنتطرق اليها بتفصيل اكثر من المبحث الثاني من الفصل الثالث – [٨] في كونها نقلت الامامة من العلويين الفاطميين الى العلويين من فرع محمد بن الحنفية . كما وأن حركة المختار كان لها محتوى ديني واضح في جملة من

تعاليمه : مثل فكرة المهدي الذي بشر به في شخص محمد بن الحنفية ، وفكرة البداء وفكرة ادعائه النبوة وابتداعه الكرسي الذي يحمل فيه . وميله -لأول مرة في حركة شيعية كبيرة - الى الموالي في دعم حركته .

لقد سميت حركة المختار الثقفي بأسماء عديدة منها : الكيسانية وربما اشتقت من كيسان ابو عمرا صاحب حرس المختار او صاحب شرطته . والخشبية وهم جل اتباع المختار من الموالي الذين كانوا يستخدمون العصي والخشب سلاحاً لهم .

بعد وفاة الامام محمد بن الحنفية سنة ٨١هـ/٧٠٠م انقسم اتباعه الى قسمين :

الاول - لم يعتقد بوفاته ورأى انه اختفى وسيعود (الرجعة) وبقي ينتظر عودته ، وهؤلاء هم (الكربية) .

الثاني - اعتقد بوفاته ونقل الامامة الى شخصيات اخرى . ويختلف كتاب الفرق حول الشخص الذي انتقلت اليه الامامة من وجهة نظر الكيسانية ، ويمكن حصر الاختلاف في شخصيتين :

الاول - علي زين العابدين بن الحسين السبط على رواية البغدادي .

الثاني - ابو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية الذي تتفق الروايات الاخرى حوله . وهؤلاء هم (الهاشمية) نسبة الى ابي هاشم عبدالله آنف الذكر .

ورغم ان الروايات لا تشير صراحة الى عقيدة (الغلو) في حركة ابي هاشم عبدالله حيث لم تكن قد تبلورت بعد ، الا ان ما اشار اليه النوبختي[٩] وهو أقدم من كتب عن فرق الشيعة من ظهور شخصية حمزة بن عمارة الذي كان من الفئة التي رفضت الاعتقاد بموت محمد بن الحنفية ، وكان يزعم انه امام - الله وانه (أي حمزة) نبيه . كما ظهر بين الكيسانية في هذه المرحلة عقيدة (التناسخ) القريبة من (الرجعة) رغم انها متميزة عنها[١٠] . على ان مصادرنا لا تشير الى اية تعاليم متطرفة منسوبة الى ابي هاشم نفسه في تلك الفترة المبكرة .

وبعد وفاة ابي هاشم مسموماً من قبل السلطة الاموية انقسم الشيعة الهاشمية الى ما يأتي[١١] :

فئة نقلت الامامة الى اخيه علي بن محمد بن الحنفية ثم استمرت في الفرع الحنفي بعد ذلك .

اما الفئة الثانية ، فحسب رواية الاشعري وحده ، نقلت الامامة الى علي زين العابدين بن الحسين السبط[١٢] ، وهي رواية ضعيفة لا تؤيدها روايات تاريخية او فرقية اخرى .

اما الفئة الثالثة ، فقد نقلت الامامة من العلويين -وحسب وصية ابي هاشم- الى العباسيين الذين يتزعمهم في تلك المرحلة محمد بن علي بن عبدالله بن العباس . وبهذا تحولت الفرقة الهاشمية الى (العباسية) . وفي هذه المرحلة المبكرة لا تشير المصادر الى أي محتوى ديني او تعاليم عقائدية للحركة العباسية التي تظهر وكأنها حركة سياسية بحتة .

والفئة الرابعة التي انبثقت عن الحركة الهاشمية هي الفرقة (البيانية) اتباع بيان بن سمعان التميمي الذي أحرق في الكوفة سنة ١١٩هـ/٧٣٧م من قبل الوالي خالد بن عبدالله العشري . وقد عدّه انصاره اماماً بعد ابي هاشم واعتبروه نبياً يتمتع بخصائص مقدسة .

والفئة الخامسة هم (الحربية) جماعة عبدالله بن عمرو بن حرب الذي تنكر لتعاليمه بعد مدة وانتقل اتباعه الى الفرقة الجناحية الغالية .

وتعد (الجناحية)[١٣] الفرقة السادسة والاخيرة في سلسلة الفرق التي تشعبت من الهاشمية بعد موت ابي هاشم عبدالله . والجناحية اتباع عبدالله بن معاوية بن عبدالله الطالبي الذي لم يكن من نسب الامام علي بن ابي طالب بل يمت اليه بصلة القرابة . وقد ثار في الكوفة سنة ١٢٧هـ/٧٤٤م ثم سيطر على اقليم فارس ولكنه خسر معركته ضد الامويين فهرب الى خراسان فقتله ابو مسلم الداعية العباسي سنة ١٢٩هـ/٧٤٦م . وتعد الجناحية عقائدياً نموذجاً لحركات الغلو في المجتمع الاسلامي ، حيث يتمثل في مبادئها فكرة قدسية الامام والتناسخ وانكار القيامة والبعث وما الى ذلك .

ولا بد هنا ان نستدرك ونقول بأن فرقاً وجماعات صغيرة اخرى التفت حول فرع آخر من فروع العلويين وهو فرع الحسيني الذي كان يمثله محمد الباقر بن علي زين العابدين

ومن بعده ابنه جعفر الصادق . فقد تحرك (المغيرية) بزعامة المغيرة بن سعيد العجلي باسم الباقر في الكوفة سنة ١١٩هـ/٧٣٧م ، ونادى باراء متطرفة غالية تتعلق بصفات الله تعالى وطبيعة الامام . وقد تبرأ الباقر من هذه الاراء ومعتنقيها بعد ان فشل في محاولته اقناعهم بتركها [١٤] .

وتحرك (المنصورية) بزعامة أبي منصور العجلي سنة ١٢٠هـ/٧٣٨م باسم الامام محمد الباقر ولكنه قتل من قبل والي العراق يوسف بن عمر في السنة نفسها . والمعروف ان ابا منصور اعلن نفسه اماماً بعد وفاة محمد الباقر وأول الجنة والنار تأويلاً خاصاً منكراً وجودها كما انكر الفرائض والعقيدة الاسلامية . وأباح لاتباعه قتل معارضيهم والقضاء على كل من خالفهم[١٥] .

ولم تكن ايام جعفر الصادق اقل صعوبة من ايام ابيه الباقر ، فقد شهد العديد من الحركات كما شهد الثورة العباسية ذاتها . على ان اهم حركة التفت حول الفرع الحسيني ايام الصادق هي (الخطابية) بزعامة ابي الخطاب الاسدي الذي قتله والي الكوفة العباسي سنة ١٣٨هـ/٧٥٥م . وكان ابو الخطاب ينشر اراء غالية متطرفة حول جعفر الصادق ولكن الصادق انكرها وتبرأ منها .

لقد عمل جعفر الصادق ومن قبله ابيه الباقر على تعزيز مكانتهما بين اتباعهما من الشيعة فطوروا مفاهيم جديدة عن الامام وطبيعة الامامة بعيداً عن الغلاة من جهة وعن منافسيهما من شخصيات البيت العلوي الاخرى . فقد جاء الباقر بمفهوم العلم السري اللدني الذي يمتلكه الامام الحق من آل البيت والذي يحوي الشريعة كاملة . وقد انتقل هذا العلم من الرسول ﷺ الى الامام علي بن أبي طالب ثم الى اولاده من الفرع الحسيني . اما الصادق فقد طور مفهوماً جديداً حول طبيعة الامام والامامة وفرّق بين الامام الشرعي والخليفة (الحاكم السياسي) وأوضح ان ليس على الامام الحق ان يجمع بين السلطتين الدينية والسياسية اذا كانت الظروف لا تسمح بذلك . وبذلك دعى الصادق في حياته الى الرئاسة الروحية مستنداً على مبدأ النص والتعيين والعلم السري مؤكداً ان الامام حجة الله في الارض يلهمه الصواب في القول والفعل .

وبهذا تبلور موقف الشيعة الجعفرية (نسبة الى جعفر الصادق) او الامامية او الاثني عشرية . ويمكن حصر عقيدتهم بالنقاط الاتية :

١ - الامامة من اصول الدين التي لا يجوز تركها لاجتهادات الناس . وهي منصب ديني ودنيوي واقامتها واجبة ليس بالانتخاب والشورى بل بالنص والتعيين .

٢ - الائمة معصومون موصوفون بالكمال والعلم .

٣ - ان عدد الائمة اثنا عشر اماماً أولهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه وآخرهم محمد المهدي (الامام الغائب المنتظر) .

٤ - التقية ومعناها كتمان الحق اذا وجد ان اظهاره يؤدي الى ضرر في الدنيا والدين .

وقد اختلفت فتاوى فقهاء الشيعة حول التقية تبعاً للظروف التي عاشها الاتباع فمنهم من جعلها واجبة مثل ابن بابويه القمي (ت٣٨١هـ/٩٩١م) ومنهم من عدها جائزة (الشيخ المفيد سنة ٤١٣هـ/١٠٢٢م) [١٦] .

وفي الوقت نفسه أحاطت فئة من الشيعة بشخص زيد بن علي بن الحسين (اخو محمد الباقر) وعدّته زعيمها وهؤلاء هم (الزيدية) . وقد ثار زيد بن علي بالكوفة في العراق سنة ١٢٢هـ/ م وقتل وصلب هناك . كما قتل ابنه يحيى بعد ذلك بسنوات قليلة في خراسان سنة ١٢٥هـ/٧٤٢م [١٧] . ويتضمن مذهبهم النقاط الرئيسية التالية :

١ - الامامة عندهم ليست وراثية ولا تستوجب النص والتعيين . والامام ليس معصوماً بل هي بالاختيار يشترط فيها ان كل فاطمي من اولاد الحسن او الحسين رضي الله عنهما طلب الامامة يعد واجب الطاعة .

٢ - جواز امامة المفضول مع وجود الافضل وهذا يعني الاقرار بشرعية الخلفاء الراشدين الذين تولوا منصب الخلافة قبل الامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه .

٣ - رفض مبدأ التقية .

٤ - كان للامام زيد صلات فكرية مع الفقهاء المعاصرين له امثال واصل بن عطاء الغزال وكذلك ابي حنيفة النعمان بن ثابت . ومن هنا فقد اشار البعض الى متابعة الزيدية للمعتزلة في الاصول او بعضها . بينما ذكر البعض الاخر ان الزيدية يرجعون في

الفروع (الفقه) الى مذهب ابي حنيفة الكوفي الذي كان يدعو الى نصرة زيد والانضمام الى حركته .

حركة الشيعة في العصر العباسي :

أشرنا سابقاً ان ابا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (احد اولاد علي بن ابي طالب) نقل حركته السرية المسماة (الهاشمية) الى محمد بن علي بن عبدالله بن العباس وبذلك ظهرت نواة الحركة (العباسية) .

وبنجاح الدعوة العباسية سنة ١٣٢هـ/٧٤٩م انقسم بنو هاشم (آل البيت) الى قسمين : عباسيين وعلويين . العباسيون في الحكم والعلويون في المعارضة . ولكن العلويين لم يكونوا متحدين على زعامة واحدة بل ظلوا متفرقين مختلفين ويمكن ان نلاحظ في مطالع العصر العباسي فئات ثلاثة من العلويين :

أولاً – الفرع الحسيني بزعامة جعفر الصادق .

ثانياً – الفرع الحسني بزعامة عبدالله بن الحسن المثنى وقد اتحد هذا الفرع مع الزيدية ولذلك عدت الزيدية الثوار من آل الحسن في هذه الفرقة مثل محمد النفس الزكية وأخيه ابراهيم وعبدالله بن محمد النفس الزكية والحسين بن علي بن الحسن المثنى ويحيى بن عبدالله بن الحسن وأخيه ادريس وغيرهم من الائمة الزيدية جنباً الى جنب مع الائمة من النسب الزيدي مثل عيسى بن زيد والهادي الى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم والداعي الى الله الحسن بن زيد (من احفاد زيد بن الحسن السبط) في طبرستان وأخيه محمد بن زيد الحسني . وهذا لا يعني استثناء آل الحسين حيث ان بعض الائمة من آل الحسين عدوا من ائمة الزيدية كذلك وعلى رأسهم الحسين السبط بن علي بن ابي طالب ومحمد بن جعفر الصادق الذي ثار في جرجان في عهد الرشيد والامام الاعظم الحسن ابن علي (الناصر الاطروش) وهو من احفاد عمر الاشرف بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الذي نشر المذهب الزيدي في طبرستان وبلاد الديلم وأسس كياناً سياسياً هناك . وساعد الهادي الى الحق في نشر المذهب الزيدي باليمن .

ثالثاً – الفرع الاسماعيلي نسبة الى اسماعيل بن جعفر الصادق . وتنسب اليه الفرقة الاسماعيلية الغالية التي انبثقت عن الخطابية .

اما الفرقة الجعفرية او الامامية او الاثني عشرية وكلها مسميات لفرقة واحدة فقد تبلورت اراؤها في عهدي جعفر الصادق وأبيه الباقر .

وقد اشرنا سابقاً ان الباقر واجه مشاكل كثيرة من العلويين انفسهم . فقد كان ابو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ينافسه على زعامة الحركة الشيعية . وكان ابو هاشم يؤمن بالمقاومة الفعالة وحمل السلاح ضد السلطة الاموية ، فكسب العديد من اتباع الباقر . وخسر الباقر عدداً آخر من الشيعة الذين لا يؤمنون بأن الامام يجب ان يبقى زعيماً روحياً فقط ، ولذلك تركوا الباقر وسياسته المسالمة والتفوا حول زيد بن علي الذي ثار في العراق سنة ١٢٢هـ . وواجه الباقر مشاكل اخرى ومنافسة على زعامة العلويين من عبدالله بن الحسن المحض الحسني الذي ادعى بأن آل الحسن أحق بالرئاسة باعتبار الحسن أكبر من الحسين . واخيراً وليس اخراً واجه الباقر مشاكل من نوع اخطر من غلاة الشيعة من اتباعه الذين ثاروا متخذين اسمه رمزاً لثوراتهم رغم تبرئه منهم كثورة المغيرة العجلي وأبي منصور العجلي .

وخلف جعفر (الصادق) أباه في رئاسة الشيعة من انصار الحسينيين . وقد لعبت شخصية الصادق دوراً في تبلور مذهب الشيعة الامامية . فلقد استطاع ان يوضح اصول هذا المذهب الذي ينسب اليه عادة فيسمى بالمذهب الجعفري . ويرى المستشرق هودسون بأن هناك ثلاثةمبادئ رئيسة اسهمت في قوة مركز الصادق هي :[١٨]

أولاً – ادعاؤه بأن الامامة بالنص من الله ورسوله ﷺ وأن الائمة الحسينيون منصوص عليهم (فكرة النص والتعيين) .

ثانياً – ادعاؤه العلم الغيبي المتوارث ، بمعنى ان الائمة محيطون بالعلوم الالهية يتوارثونها من امام الى امام . ان هذه المعرفة زادت من قدسيته بين اتباعه ، كما انها أهّلته لكي يقرر الوقت المناسب للثورة .

ثالثاً – سياسته السلمية وعزوفه عن حمل السلاح ضد السلطة وايثاره العلم وتكوين حلقة من اتباعه الذين نشروا مذهبه بين الناس بصورة سلمية وفي مناطق مختلفة .

ولعل هذا العامل الثالث هو الذي أدى الى تزايد اتباع الصادق ، ذلك لأن الناس عامة تفضل السلم وعدم التورط في الفتنة .

وهذا الموقف يظهر اتجاه الصادق الى انكار الحرب بينما دعت الزيدية والحسنية والغلاة الى الحرب ضد العباسيين .

لقد عاصر الصادق جيلاً كان يمر بأعنف التقلبات السياسية ، وصمد امام ضغوط العديد من اتباعه بحمل السلاح ضد السلطة ، وحاول جهده ان يبتعد عن السياسة ، وأوصى اتباعه بالجنوح الى السلم . لقد عاصر الصادق كذلك الحركة الهاشمية (نسبة الى أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية) وحركة الغلو الشيعية والدعوة العباسية التي تسلمت زمام المقاومة المسلحة من الحركة الهاشمية ، ثم حركة عبدالله بن معاوية الطالبي والتي تسمى بالجناحية ، وحركات الزيدية التي تمثلت بثورة زيد ثم ابنه يحيى ، واخيراً نشاطات آل الحسن بقيادة عبدالله بن الحسن المحض وابنيه محمد وابراهيم .

وقبيل اعلان الخلافة العباسية في الكوفة انحرف أبو سلمة الخلال وزير آل محمد عن العباسيين ، وحاول ان ينقل الخلافة الى العلويين ، فاتصل بجعفر الصادق الذي رفض العرض بشدة وأحرق رسالة الخلال اليه ، كما وحذر الصادق عبدالله المحض من قبول العرض[١٩] .

وتروي بعض المصادر [٢٠] ان احد الدعاة العباسيين بسام بن ابراهيم ، ثار ضد الدولة العباسية في الجزيرة الفراتية بعد سنين قليلة من تأسيس الدولة العباسية ، واتصل سراً بالصادق وعرض عليه اعلان خلافة علوية ، ولكن الصادق أخبر السلطة العباسية بفعاليات بسام بن ابراهيم وساعدهم على القبض عليه لاعتقاده أنه مدسوس من العباسيين أنفسهم .

كما حاول زعيم الخطابية ابو الخطاب الاسدي ان يقنع الصادق بالثورة على العباسيين ، ولكنه فشل في محاولته هذه ، على انه استطاع ان يقنع اسماعيل بن جعفر الصادق بالعمل على الثورة ، وصارحه بمبادئه المتطرفة مما اضطر الصادق الى التبرؤ من اسماعيل ومن أبي الخطاب الاسدي بعد مواجهة عنيفة مع الخليفة المنصور .

ولعلنا نعيد الى الاذهان الموقف الذي وقفه الصادق في اجتماع الأبواء [٢١] قرب مكة قبيل سقوط الدولة الاموية حيث اجتمع رؤساء بني هاشم وتشاوروا في امكان توحيد

فرقهم ضد الامويين . وقد اتضح من هذا الاجتماع الهوة التي تفصل آل الحسن عن آل الحسين حيث امتنع الصادق عن البيعة لمحمد النفس الزكية الحسني ، مما شجع العباسيين على الانسحاب من الاجتماع الذي انفض دون اتخاذ قرار يذكر .

وقد انتهز الخليفة المنصور وجود التنافر بين آل الحسين وآل الحسن ، وبمعنى آخر بين الصادق وعبدالله بن الحسن المحض ، وحاول ان يزيد من شقة الخلاف ، فعمل على تحسين علاقته بالصادق .

وتذكر الروايات التاريخية ان المنصور كان يجلّ الصادق ويستشيره ويأمر ولاته على المدينة باستشارته في الامور . واكثر من ذلك شجع المنصور الصادق واتباعه على التعمق في العلوم الشرعية والفقهية ليصرفهم عن السياسة . كما وأن المنصور هو الذي اطلق لقب (الصادق) على الامام جعفر . ولم يدخر المنصور وسعاً في الثناء على الصادق ، فكان يعتبره من المع فقهاء عصره وأعلم المحدثين في المدينة .

وفي رسالته الى الثائر محمد النفس الزكية الحسني ، اشار المنصور الى الصادق فأطراه واعتبره افضل العلويين [٢٣] . والمعروف ان الصادق وقف موقفاً سلبياً من ثورة النفس الزكية ولم يبايع لمحمد النفس الزكية ، وحذر اتباعه من الانضمام اليه حين تنبأ بفشل الثورة ومقتل النفس الزكية .

والواقع فإن تلك الفترة كانت فترة تكوين المذاهب حيث لم تتبلور فيها المذاهب بعد . ولذلك لا يمكننا ان نرى اختلافاً واضحاً بين «مذهب» الدولة «ومذهب» جعفر الصادق وأن اطلاق تسمية «أهل السنة والجماعة» أو «الامامية الاثنا عشرية» على مذهبي العباسيين والشيعة الجعفرية انما وقع في فترة متأخرة . ولهذا السبب ذاته نلاحظ ان الفقهاء والعلماء من اهل الحديث والقضاة الذين يعملون للدولة العباسية كانوا يجتمعون بالصادق ويسألونه في المسائل الشرعية . فيفتي لهم ويأخذون برأيه دون ان يجدوا حرجاً في ذلك او تمنعهم الدولة العباسية من ذلك . فقد اتصل بالصادق العديد من الفقهاء من امثال مالك بن أنس وأبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة وسفيان الثوري وغيرهم . يقول المستشرق جب :

«ليس هناك في الحقيقة برهان قاطع في تلك الفترة عن أي انشقاق مذهبي بين السنة والشيعة المعتدلة (الامامية) . . ولم يكن هناك من يهتم باحباط نشاطهم او معاقبتهم بسبب مذهبهم بشرط ان يظلوا على ما هم عليه من المثالية التي لا علاقة لها بالسياسة» [٢٤] .

ويلاحظ الاستاذ هودسون انه كان يُنظر الى جعفر الصادق كامام من ائمة الحديث والفقه الذين يركزون اهتمامهم لايجاد التشريعات المناسبة التي تساعد المسلمين على حل المشاكل التي تواجهه[٢٥] .

ويؤكد المستشرق وات[٢٦] تلك النظرة الى آل الحسين ، فيقول لم تكن هناك حركة سرية ثورية غرضها اقامة خلافة يرأسها امام من آل الحسين في تلك الفترة المبكرة التي نبحثها ، وأن حركة الشيعة الامامية (الاثني عشرية) لم تتبلور الا حوالي سنة ٢٨٧هـ أو ٩٠٠م .

على أن هناك فرقاً بين الصادق وغيره من المحدثين والفقهاء ، ذلك انه كان علوياً فاطمياً ، وهذا ما جعله اكثر وزناً ونفوذاً ، وربما خطراً من وجهة النظر العباسية ، خاصة وأن شيعة الصادق كانوا يعدونه امامهم مستندين على مبدأ النص الذي أشرنا اليه سابقاً . على ان الصادق - وكما أشرنا - فرّق بين الامامة والخلافة ؛ فالأولى رئاسة دينية وروحية . اما الثانية فهي سلطة دنيوية . وأكد الصادق انه ليس من الضروري على الامام ان يتقلد السلطة الدنيوية والدينية معاً اذا كانت الظروف غير مواتية لذلك .

لقد استطاع الصادق ان يقنع اتباعه بأن الظروف غير مناسبة لاقامة الخلافة العلوية ، وبذلك برر اتجاهه المسالم تجاه العباسيين .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى بشر الصادق أتباعه بقرب ظهور (القائم) وهو الامام السابع الذي سيقودهم الى الثورة والسلطة[٢٧] . ان تبشير الصادق اتباعه بالقائم ادى الى نقل آمالهم وطموحاتهم الى خليفته ، وبهذا تخلص من الحاح بعض الشيعة عليه بضرورة الثورة ضد العباسيين ، وأزال عبئاً ثقيلاً عن كاهله ووضعه على كاهل الامام السابع الذي يخلفه في رئاسة الشيعة الامامية .

ولم يكن الخليفة المنصور غافلاً عما يدور في حلقات الشيعة من اراء ومعتقدات ، ولذلك حاول ان يقابل او يعارض كل فكرة علوية بأخرى عباسية . وذلك واضح في الرسائل المتبادلة بينه وبين محمد النفس الزكية . كما وأن المنصور قابل فكرة المهدي او القائم العلوي بفكرة المهدي العباسي والمنصور العباسي . ومقابل ادعاء العلويين بامتلاكهم العلم السري المتوارث عن الرسول ﷺ ، ادعى المنصور بأن للعباسيين علماً سرياً موروثاً حيث قال في وصيته لابنه المهدي :

«انظر هذا السَّفط فاحتفظ به ، فإن فيه علم آبائك ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة» .

واذا اخذنا بنظر الاعتبار وجود فرق متطرفة إدعت التشيع واعتقدت بآراء غالية حول الائمة وصفاتهم ؛ فاننا عند ذاك فقط ندرك لماذا تساهل العباسيون الاوائل مع الراوندية وهم الجناح المتطرف من الشيعة العباسية ، والذين دانوا بآراء غالية حول الخلفاء العباسيين الى درجة تقديسهم . وبمعنى آخر أراد العباسيون ان يجعلوا من الراوندية واجهة تغالي في تمجيدهم والدعاية لهم مقابل الفرق المتطرفة الاخرى التي تشايع غيرهم وخاصة العلويين .

ولا تنس اخيراً بأن العباسيين بعد ان وصلوا الى السلطة لم يؤكدوا فقط قرابتهم للرسول ﷺ بل ادعوا بأن الرسول ﷺ قد اوصى لعمه العباس بن عبدالمطلب من بعده!! وفي هذا معارضة لادعاءات الشيعة العلوية حول النص والوصية . وهكذا فقد ضرب العباسيون على نفس النغمة التي ضرب عليها خصومهم السياسيون ، وساروا على نفس النهج مقابلين حجة بحجة وتكتيكاً بتكتيك مثله ، وربما بأقوى منه ، ذلك لان العباسيين ادعوا بأنهم وصلوا الى الحكم عن طريق الثورة التي أسقطت الامويين (حق القوة) الامر الذي لا يستطيع العلويون ان يدعوه ، ذلك لان حركاتهم انتهت بالفشل .

لقد أقلق الصادق تطور الحركة المتطرفة في صفوف اتباعه بزعامة ابي الخطاب الاسدي . فقد استطاع أبو الخطاب ان يجمع حوله العديد من اتباع الصادق ، وجذب اليه كذلك اسماعيل بن جعفر الصادق مكوناً نواة لحركة معارضة فعالة ضد السلطة العباسية . وحين سمع المنصور بفعاليات الخطابية ، استدعى الامام الصادق وابنه

الأئمـــة الزيـــدية

	إسم الإمام	دعوته	وفاته	مكان الوفاة
١	الإمام علي بن أبي طالب	٣٥ هـ	٤٠ هـ	الكوفة
٢	الإمام الحسن بن علي	٤٠ هـ	٥٢ هـ	المدينة
٣	الإمام الحسين بن علي	٦٠ هـ	٦١ هـ	كربلاء
٤	الإمام الحسن بن الحسن السبط	٧٤ هـ ٨٦ هـ	٩٣ هـ ٩٦ هـ	المدينة
٥	الإمام زيد بن علي بن الحسين	١٢٢ هـ	١٢٢ هـ	الكوفة
٦	الإمام يحي بن زيد		١٢٦ هـ	جوزجان
٧	الإمام محمد بن عبدالله بن الحسن المثنى (النفس الذكية)	١٤٥ هـ	١٤٥ هـ	المدينـــة
٨	الإمام ابراهيم بن عبدالله بن الحسن	١٤٥ هـ	١٤٥ هـ	باخمري
٩	الإمام عيسى بن زيد	١٥٦ هـ	١٦٦ هـ	الكوفة
١٠	الإمام عبدالله بن محمد بن عبدالله الكامل	١٥٠ هـ	١٥١ هـ	كابـــل
١١	الإمام الحسن بن ابراهيم بن عبدالله	في عهد المنصور العباسي	١٦٧ هـ	البصرة
١٢	الإمام الحسين بن علي الفخي بن الحسن المثنى بن الحسن السبط	١٦٩ هـ	١٦٩ هـ	مكة
١٣	الإمام يحي بن عبدالله بن الحسن	أيام هارون الرشيد	١٧٦ هـ	بغداد
١٤	الإمام ادريس بن عبدالله		١٧٥ هـ	المغرب
١٥	الإمام ادريس بن ادريس	١٨٨ هـ	٢١٣ هـ	فاس
١٦	الإمام محمد بن ابراهيم بن اسماعيل	١٩٩ هـ	١٩٩ هـ	الكوفة
١٧	الإمام محمد بن محمد بن زيد	١٩٩ هـ	٢٠٢ هـ	مـــرو
١٨	الإمام موسى بن عبدالله الكامل	ايام هارون الرشيد		
١٩	الإمام محمد بن جعفر الصادق	٢٠٠ هـ	٢٠١ هـ	جرجان

اسماعيل الى العراق ، وحذرهما من نشاطات الخطابية المتطرفة ، ولكنه لم يمسهما بأذى بل قتل احد اتباعهما وهو بسام بن عبدالله الصيرفي[٢٨] .

وحين ثار محمد النفس الزكية الحسني في المدينة ، التحق بعض اتباع الصادق به سنة ١٤٥هـ رغم تحذيرات الصادق لهم وتنبؤه بفشل الثورة . ولعل الذي جذبهم الى هذه الحركة كونها حركة مقاومة ايجابية تدعو لحمل السلاح ضد العباسيين اولاً ، ثم انها دعت الى المنقذ المنتظر «المهدي» حيث اعلن محمد النفس الزكية انه مهدي اهل البيت مما جذب اليه الكثير من الاتباع . ولعل ذلك يؤكد بأن ولاء الشيعة العلوية كان لا يزال في ذلك الوقت من المرونة وعدم التبلور بحيث ينتقل الشيعي من الولاء لامام علوي معين الى الولاء لامام آخر ، من فرع علوي آخر بكل سهولة ودون احراج!! ولعل من أبرز الامثلة على ذلك المعلى بن خُنيس الذي كان من اتباع الصادق وأحد وكلائه ، ولكنه استطاع ان يوفق بين ولائه للصادق وانتمائه الى المغيرية ، ثم حول ولاءه الى حركة محمد النفس الزكية . وقد قُتل وهو يقوم بالدعاية للنفس الزكية .

وفي سنة ١٤٧هـ ، ذهب المنصور للحج واجتمع بجعفر الصادق . ولا شك فإن المنصور اراد في لقائه بالصادق ان يؤكد رضاه على مواقف الصادق السلمية ، وليظهر له بأن السلطة العباسية تراقب الامور عن كثب ويقظة[٢٩] ، تلك المراقبة التي اودت بحياة الكثير من المعارضين الفعالين ، ومن بينهم عدد لا بأس به من اتباع الصادق نفسه .

وقد جاء الامام موسى الكاظم[٣٠] بعد أبيه جعفر الصادق ، وذلك لأن اسماعيل الابن الاكبر للصادق كان قد توفي في حياة ابيه ، كما وأنه اختلف مع ابيه حول طبيعة الامامة حيث وافق ابا الخطاب في ارائه المتطرفة في هذا الشأن . شابه موسى الكاظم اباه في جنوحه الى السلم وكسب ولاء الناس لخلقه الحميد ، ومع ذلك فقد كان مصدر قلق للعباسيين في عهدي المهدي والرشيد لتعلق الشيعة عامة والغلاة خاصة به باعتباره الامام السابع القائم بين الائمة من آل الحسين ، ووضع تحت الاقامة الجبرية في بغداد حتى وفاته .

وقد خلف علي الرضا[٣١] أباه الكاظم في زعامة الشيعة الامامية ، وكان ذو شخصية

قوية حافظ على شيعته ووازن بين عقيدته وعلاقته بالسلطة وكان موضع احترام الخليفة العباسي المأمون الى الحد الذي جعله يختاره ولياً لعهده ولكنه توفي قبل المأمون .

واستمر الائمة العلويون من آل الحسين يتلو احدهما الآخر في زعامة الشيعة الامامية حيث جاء بعد الرضا ابنه محمد الجواد ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري وأخيراً الامام الثاني عشر محمد المهدي المنتظر (صاحب الزمان) .

وتعتقد الشيعة الامامية ان محمد المهدي كانت له غيبتان ، صغرى دامت أربعين سنة من ٢٦٠هـ - ٣٠٠هـ/٨٧٣ - ٩١٢م ، كان خلالها على اتصال مع نوابه ثم الغيبة الكبرى التي لا زالت مستمرة حتى يظهره الله تعالى . وخلال مدة غيابه ينوب عنه (المجتهد) في اصدار الاحكام والفتاوى ، وهو المرجع المطلق لا يجوز للشيعة الامامية الا الأخذ بأقضيته .

اما الاسماعيلية فهي في الاصل جماعة ابي الخطاب (الخطابية) الذي انشق عن الصادق في الكوفة سنة ١٣٨هـ وثار وقتل مع زمرة من اصحابه . وكان ابو الخطاب قد كسب اسماعيل(٣٢) بن جعفر الصادق الى حركته وعده اماماً وحين وافاه الاجل سنة ١٤٥هـ لم تعترف الخطابية بوفاته وقالوا برجعته . وسميت الاسماعيلية بالسبعية لأنها تقول ان الامام السابع هو اسماعيل الذي نص عليه الصادق وليس موسى الكاظم . وتعد الخطابية ومن بعدها الاسماعيلية حركات غالية لبثها آراء متطرفة حول طبيعة الامام وقدسيته وتحول الامامة الى نبوة وما يتعلق بمبادئ الحلول والتناسخ والرجعة وغيرها .

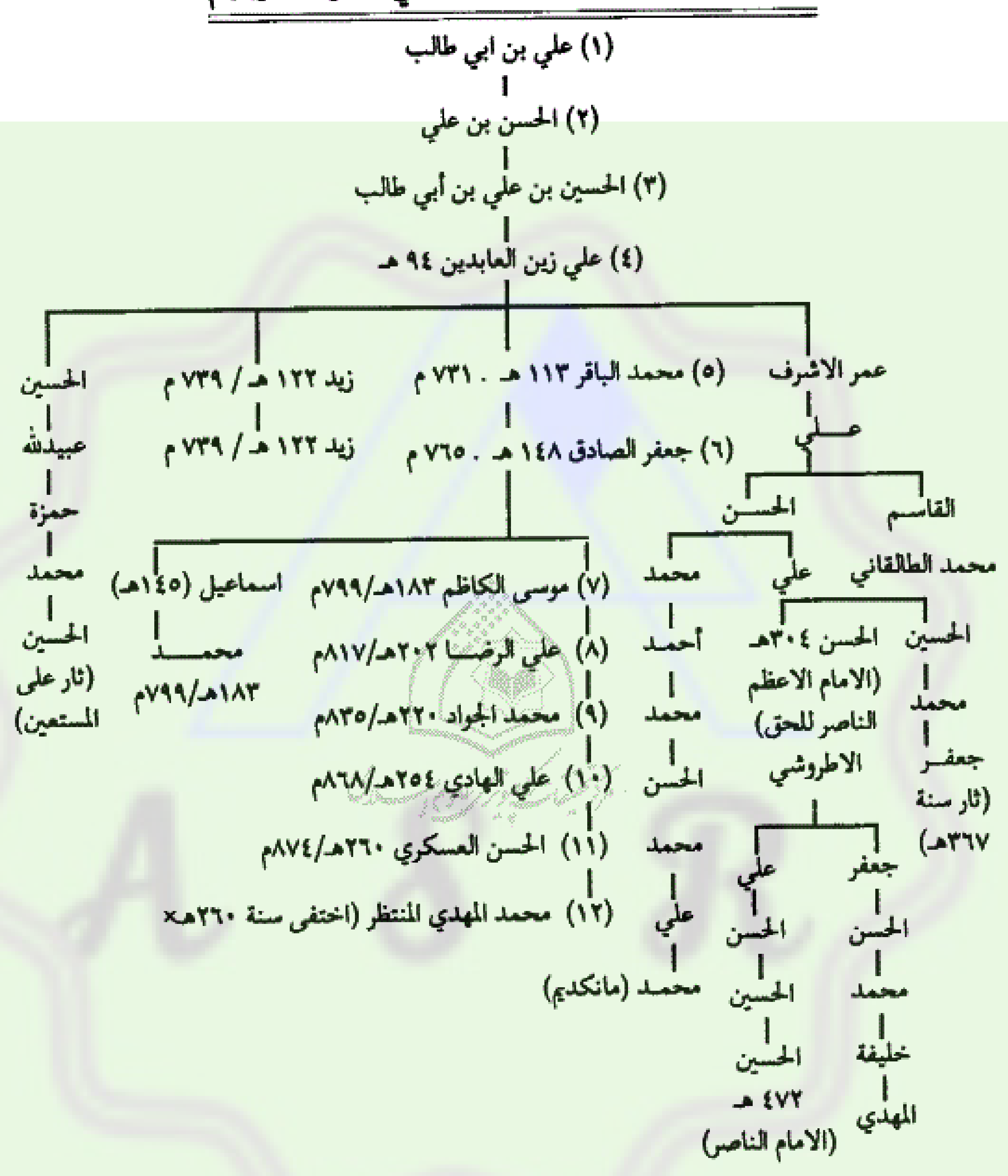
وقد افترقت الاسماعيلية بعد ذلك الى :

١ - القرامطة : التي وقفت عند محمد بن اسماعيل بعد اعترافها بموت اسماعيل وانتظرت رجعة محمد هذا باعتباره مهدياً منتظراً .

٢ - الاسماعيلية التقليدية التي اعترفت بسلسلة متصلة من الائمة من نسل اسماعيل وهؤلاء هم الذين أسسوا الدولة الفاطمية في المغرب ثم مصر .

وهناك بعض الارتباك في عرض الباحثين لنظرية الامامة لدى الاسماعيلية(٣٣) (الباطنية) ولعل ذلك يعود الى تنظيمها السري المحكم . وربما تظهر النظرية بأكمل

الأئمة الأمامية / الجعفرية / الأثني عشرية وذريتهم



صورها عند فقهاء الاسماعيلية الاوائل وعند اخوان الصفا وخاصة في رسائلهم العديدة المنشورة . وترتبط نظريتهم في الامامة بنظريتهم في تفسير الكون والوجود . فهناك توازن بين مثل وممثول ، وظاهر وباطن . وهنالك امام مستقر (حقيقي) وامام مستودع (نائب الامام) . وقد أقر الاسماعيلية مبدأ التقية ، كما اقروا مبدأ التبني الروحي او النسب الروحي . ومهما يكن من امر فالخليفة عندهم هو من استخلفه الله بأمره وأيده بملائكته فجمع له السعادات الفلكية كلها ، وهي بالنص والتعيين محصورة في اسماعيل واولاده من بعده .

٣ - وتعرضت الحركة الاسماعيلية التقليدية الى انشقاق جديد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي تمثل في ظهور الحركة الحشيشية او ما تسمى (بالدعوة الجديدة) .كما سميت بالنزارية نسبة الى نزار الابن الاكبر للخليفة الفاطمي المستنصر . كما عرفت لدى الاوربيين بحركة السفاكين TheAssassin لتبنيها الارهاب والاغتيال السياسي وسيلة لتحقيق اهدافها .

حين توفي الخليفة الفاطمي المستنصر سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م قرر امير الجيوش الافضل ابن بدر الجمالي اختيار الابن الاصغر المستعلي بدل نزار الابن الاكبر للخليفة المتوفى ضارباً عرض الحائط وصية المستنصر وآراء الدعاة الاسماعيلية . وبهذا انقسمت الاسماعيلية الى فرقتين : المستعلية والنزارية . ومع هذه الفرقة الاخيرة بدأ التاريخ الحقيقي للحشيشية في ايران وبلاد الشام كذلك . وكان الفرع الفارسي بقيادة الحسن بن الصباح والفرع الشامي بقيادة راشد الدين سنان (شيخ الجبل) . وسنتكلم بتفصيل اكثر عن الحركة في الفصل الثالث .

لقد انعكس الصراع السياسي بين الخلافة العباسية في بغداد والفاطميين في مصر على الفكر الاسلامي . فالخلافة العباسية ضعيفة يسيطر عليها البويهيون ، اما الفاطميون فقد بثوا دعاتهم في ارجاء العالم الاسلامي يروجون لمذهبهم الاسماعيلي الباطني . الا ان ظهور الخليفة العباسي القادر بالله (٣٨١هـ/٩٩١م - ٤٢٢هـ/١٠٣٠م) ونجاحه في اعادة بعض الاعتبار لمؤسسة الخلافة واستمرار تدهور النفوذ البويهي أدى الى تقوية مذهب أهل السنة والجماعة تجاه المذاهب الاخرى وخاصة الشيعة والمعتزلة . وقد اصدر القادر بالله

مراسيم عديدة حدّت من نشاط الشيعة والاسماعيلية والمعتزلة وطعنت بنسب الفاطميين حكام مصر ، موضحاً في الوقت نفسه مرتكزات عقيدة اهل السنة وهذا ما سمي «بالاعتقاد القادري» [٣٤] .

ورغم الاختلاف بين وجهتي النظر الشيعية والمعتزلية حول قضية الامامة والمناقشات الحادة التي دارت في القرن الرابع الهجري وما بعده (العاشر الميلادي وما بعده) بين مفكري الطرفين وخاصة بين القاضي عبدالجبار المعتزلي والنقيب الشريف الرضي الموسوي الشيعي ، فإن ما يثير الانتباه هو التلاقي الفكري بين الشيعة الامامية والمعتزلة . ويبدو ان هذا التحالف كان مرحلياً وسياسياً حتمته الظروف التي مر بها كلا الطرفين الشيعي والمعتزلي ، حيث شعر كل منهما بالحاجة الى حليف في المعركة من اجل البقاء .

اما الخلافة العباسية في بغداد فكان عليها ان تنتظر بعض الوقت لتتخلص من سيطرة الشيعة البويهيين بإسناد من قوة مشرقية جديدة هي السلاجقة ، وأن يقضي صلاح الدين الايوبي على الفاطميين الاسماعيلية بمصر .

الخاتمة:

ان كتّاب الفرق الاسلامية ، كما لاحظنا مما اوردناه سابقاً ، حاولوا تقسيم فرق الشيعة الى اقسام ثلاثة تبعاً لرؤيتهم للامامة وطبيعة الامام ، فالزيدية عبرت عن نظرة معتدلة ، بينما نادت الاسماعيلية بأراء متطرفة غالية حول الامام ، اما الامامية الاثنا عشرية فكانت منزلة بين المنزلتين في موقفها من الامامة[٣٥] .

ولا بد ان نستدرك فنقول بأن ما قدمته كتب الفرق عن الغلو (التطرف) غير واضح ولا مكتمل وربما نسبت مبادئ وتعاليم متطرفة ظهرت في حقبة متأخرة الى فرق لم تنادي بها او بشرت ببعضها ولم تبشر بالبعض الاخر . وخلال تلك الفترة المبكرة من القرن الاول الهجري ظهرت حركات شيعية لم تعبر عن اراء متطرفة وهي : حركة حجر بن عدي ، حركة الحسين بن علي ، حركة التوابين (سليمان الخزاعي) وحركة زيد بن علي . اما ما عداها فكانت حركات شيعية نادت بالغلو ولكن بدرجات متفاوتة ولا نعلم بالضبط ما هي التعاليم التي نادت بها وربما نسبت اليها تعاليم متأخرة كما اشرنا .

هذا من جهة ومن جهة اخرى يلاحظ بأن الحركات الشيعية ذات الطبيعة السياسية ضمت قيادات علوية ، اما الحركات ذات الطبيعة الدينية وخاصة (المتطرفة) منها فكان ينقصها التأييد العلوي . فالامام علي بن ابي طالب تنكر لآراء عبدالله بن سبأ ، ومحمد بن الحنفية لم يبد تجاوباً او حماساً ملحوظاً لحركة المختار الثقفي ، ومحمد الباقر انكر تعاليم بيان بن سمعان النهدي وأجبر رسوله على أكل رسالته . وكان موقف الائمة العلويين على الدوام رافضاً لتعاليم الغلاة حذراً من بؤر الغلاة وخاصة في الكوفة .

ونقطة اخرى جديرة بالملاحظة وهي ان الحركات الشيعية ذات الطبيعة الدينية الغالية حوت اعداداً كبيرة من الموالي (المسلمون من غير العرب) سواء كان ذلك في مستوى القيادة ام القاعدة ، ابتداءً من عبدالله بن سبأ مروراً ببيان والمغيرة وانتهاءً بأبي الخطاب وآخرين قبله وبعده . اما على مستوى القاعدة فقد كانت نسبة الموالي ملحوظة في هذه الحركات بينما يلاحظ قلة نسبة الموالي في الحركات الشيعية ذات الطابع السياسي .

ثم ان الحركات الشيعية ذات الطابع السياسي والتي كانت تحت قيادات عربية وغالبية اتباعها من العرب لم تكن قوية وتمكنت السلطة من القضاء عليها دون عناء ، اما الحركات الشيعية ذات الطابع الديني (مثل حركة المختار الثقفي وعبدالله بن معاوية الطالبي) فكانت اكثر نفوذاً وأثراً ولكنها لم تحقق النجاح ايضاً .

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو . . ما مدى فاعلية الموالي في هذه الحركات؟ وما مقدار نفوذهم وتأثيرهم؟ وهل كان دورهم فعالاً وحاسماً اذا ما قورن بدور العرب في تلك الفترة المبكرة؟ فنسبة الموالي كانت كبيرة في حركة المختار الثقفي وحركة عبدالرحمن بن الاشعث وحركة عبدالله بن معاوية الطالبي ولكن اعتماد الزعامات عليهم لم يحقق النجاح المرتقب بل على العكس ادى الى فشل ذريع . اما الدعوة العباسية ، وهي دعوة لها ارتباطها بحركات الشيعة ، فقد استفادت من اخفاقات وأخطاء تلك الحركات ، فرغم انها لم تستبعد الموالي من صفوفها الا ان سندها الحقيقي ظل معتمداً على العرب من اهل خراسان والعراق لأن القوة كانت لا تزال بأيديهم .

ان عدم مشاركة العلويين في الحركات الشيعية ذات الطابع الديني ، ووجود نسبة من

الموالي في هذه الحركات ذاتها أمر يدعو الى التساؤل عن اصول المبادئ الغالية (المتطرفة) فيها . وفي هذا المجال وضع العديد من الباحثين وخاصة المستشرقين فرضيات متنوعة . . . فقد نادى ولهاوزن بالأصل اليهودي لهذه التعاليم . بينما اكد جولدتسيهر وفريدلندر على الاصل اليهودي - المسيحي المشترك . اما اشهر من قال بالاصل الفارسي فهما المستشرقان كريمر وجويدي ، واخيراً لا آخراً قال وات بالاصل العربي اليماني لها . وقد لخص عرفان عبدالحميد اراء هؤلاء المستشرقين وأدلتهم في بضع صفحات من كتابه (دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية) . ويبدو ان الظاهرة ليست طارئة او عرضية وان البحث فيها لا بد ان يقودنا الى بيئة العراق الحضارية قبل الاسلام حيث تعددت فيه الديانات والمذاهب وجعلت منه بوتقة انصهرت فيها تعاليم متنوعة اثرت دون شك على افكار الفرق التي ظهرت بعد الاسلام وخاصة تعاليم فرق الغلاة . ولعل الاضواء تتجه نحو الكوفة وعلى بني عجل فيها . فقد عرف عن هذه القبيلة او افخاذ منها انها كانت نصرانية قبل الاسلام ، ومتأثرة بالثقافة الفارسية . ويلاحظ ان عدداً من زعماء فرق الغلاة كانوا من موالي بني عجل مثل المغيرة بن سعيد وأبي منصور وأبي الخطاب ، كما وأن ابا مسلم الخراساني احد دعاة بني العباس كان مولى لبني عجل قبل ان تكسبه الدعوة لعباسية . وربما كانت هذه البؤرة في هذه المدينة مصدر الغلو .

هوامش الفصل الأول

(١) ولهاوزن ، الدولة العربية وسقوطها (مترجم) ، القاهرة ١٩٥٨ - كذلك للمؤلف نفسه الشيعة والخوارج من احزاب المعارضة في الإسلام . نشر بالألمانية ١٩٠١ وترجم الى العربية .

(٢) دونالدسون ، عقيدة الشريعة ، لندن ، ١٩٣٣ (مترجم) .

(٣) اغابزرك الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، النجف ، ١٩٣٦ .

(٤) الشيخ المفيد ، أوائل المقالات ، ص ٢ فما بعد .

(٥) انظر E. I.(2) (حجر بن عدي) . كذلك

H. Lammens, Ziyad b. Abihi, R. S. O., 4, 1911 - 12 .

(٦) الطبري ، تاريخ ، جـ ٥ ص ٤٠١ (طبعة مصر ١٩٦٣) .

(٧) البلاذري ، أنساب ، جـ ٥ ص ٢٠٨ .

(٨) انظر المصادر في ذلك المبحث .

(٩) النوبختي ، فرق الشيعة ، ٢٥ .

(١٠) انظر أبيات الشاعر الكيساني كثير (ت ١٠٥ هـ) E.I.(1) .

(١١) الأشعري ، مقالات ، جـ ١ ص ٢٣ ، راجع كذلك

S. Moscati, Peruna Storia dela Antica Si'a, R. S. O., 1955 .

(١٢) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ص ٢٣ .

(١٣) النوبختي ، المصدر السابق ، ٢٩ . - الشهرستاني ، ٣ الملل والنحل ، ١١٣ .

(١٤) النوبختي ، ٥٢ . - الاشعري ، جـ ١ ص ٢٣ - ٢٤ . - البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ٢٢٩ - ٢٣٣ . ابن حزم ، الفصل ، جـ ١ ٥٩ - ٦٠ - الشهرستاني ١٣٤ - ١٣٥ .

(١٥) النوبختي ، ٣٤ - ٣٥ . - البغدادي ، ٢٣٤ - ٢٣٥ . - ابن حزم ، ط ص ٦٢ - ٦٤ .

(١٦) ابن بابوية القمي ، عقائد الشيعة الأمامية ، ١١٠ - ١١١ . - الشيخ المفيد ، أوائل المقالات ، ٩٧ .

(١٧) E. I.[1] (زيد بن علي) .

(١٨) Hodgson, How Did the Shi'a became Sectariaus T. A. O. S., 1955 .

(١٩) قال الصادق للمحض متعجباً ومستفسراً : متى كان أهل خراسان شيعتك؟
راجع : الجهشاري ، الوزراء ، ٨٦ . – اليعقوبي ، تاريخ ، جـ ٢ ص ٤١٨ .

(٢٠) البلاذري ، أنساب ، ورقه ٧٨٩ أ . – الأزدي ، تاريخ الموصل ، ورقه ١٤٠ أ .

(٢١) الأصفهاني ، مقاتل الطالبيين ، ص ٤٣ ، ١٧٦ .

(٢٢) المصدر السابق ، ٢٥٦ ، ٢٠٦ .

(٢٣) الطبري ، تاريخ ، III ، ٢١٢ – ٢١٣ (طبعة ليدن) .

(٢٤) Gibb, Government and Islam, E. D. I., viii, p. 118 .

(٢٥) هودسون ، المرجع السابق ، ص ١١ .

(٢٦) Watt, Shism under the Umayyads, J. R. A. S. P., 1960, 169 .

(٢٧) الكليني ، الكافي ، ١٤٨/١٣/٢ . – العاملي ، اعيان الشيعة ، جـ ٤ ص ١٦ .

(٢٨) الكشي ، رجال الكشي ، ص ١٥٩ . – النجاشي ، ص ٨١ – ٨٢ .

(٢٩) تشير بعض الروايات التاريخية الى ان المنصور استفسر من الصادق حول (الخمس) الذي يدفعه الشيعة للامام . راجع الكليني ، جـ ١ ، ص ١٣٩ ، ٣٣٥ . – ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، جـ ٢ ص ٩٦ .

(٣٠) الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ، جـ ١٣ ص ٢٧ . – الكشي رجال ، ٢٨١ . – ابن بابوية ، اخبار الرضا – ٦٠ فما بعد . – الشيخ المفيد ، الارشاد ، ٣١٣ .

(٣١) النوبختي ، فرق الشيعة ، ٧٣ . – ابن بابوية ، أخبار الرضا – جـ ١ ، ١٨٧ .

(٣٢) النوبختي ، المصدر السابق ، ٥٩ . – النجاشي ، ٨١ ، ٨٢ ، ٢٩٦ . – الكشي ، رجال ، ٢٤٢ ، ١٩٤ .

(٣٣) راجع : مادة الاسماعيلية ، مادة اخوان الصفافي E. I.[2] .

(٣٤) ابن الجوزي ، المنتظم ، جـ ٧ ، ٢٨٩ . – جـ ٨ ، ٣٨ فما بعد .

(٣٥) S. Moscati, peruna storia... R. S. O., 1955 .

(٣٦) op. cit., pp. 264 ff .



الفصل الثاني

حـركة الخـوارج

سمي الخوارج بالمحكمة لأنهم رفضوا التحكيم بين علي ومعاوية قائلين : تحكمّون في أمر الله عز وجل الرجال؟

لا حكم الا لله .

الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)
تاريخ الرسل والملوك

الخارجي كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه . .

الشهرستاني (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)
الملل والنحل، جـ١، ص١٥٥



المبحث الأول

الخوارج ... نظرة شمولية

يمكن القول بأن تاريخ الخوارج لا يزال غير متكامل الصورة سواء من الناحية السياسية او من الناحية العقائدية .

ومع ذلك فقد اضافت البحوث التاريخية الحديثة عن الخوارج الى معلوماتنا اكثر مما اسهم به برونوف وولهاوزن[1] ، فقد استطاعت البحوث التي كتبها باحثون من امثال : Watt, Thomson, Vaglari, Lewiki, Rubinassi, Wilkinson, Scascia, (١) Annami, and Salem وغيرهم .

ان تلقي ضوءاً جديداً على الحركة الخارجية ككل لاعتمادها على مصادر لم تكن معروفة سابقاً ، ومن هذه المصادر مصادر تتعلق بوجهة النظر الخارجية نفسها والتي بدأت تتكشف شيئاً فشيئاً بالعثور على مخطوطات جديدة . فلم تعد والحالة هذه الفرضيات التي كانت شائعة ومتداولة في اوساط المختصين لم تعد قائمة او تستند على اساس تاريخي فيما يتعلق بالخوارج .

وعلى سبيل المثال لا الحصر : فالفرضية التي تبرز الطبيعة البدوية للحركة الخارجية محاولة التأكيد على التخلف السياسي للحركة بالنسبة للعصر[2] الذي ظهرت وتطورت فيه وعدم قدرتها على انشاء كيانات سياسية خاصة بها مثل بقية الحركات الدينية-السياسية الاخرى فيما يظهر الباحثون المحدثون كيانات وامارات اقل شأناً من الكيانات الخارجية ، هذه الفرضية بدأت تتهافت امام المعلومات الجديدة عن الخوارج .

ثم الفرضية التي تدعي انعدام الفكر الفلسفي للخوارج وأنهم ابعد ما يكونون عن التطور الديني والاجتماعي[3] ولا ينتظر منهم ان يبحثوا في امور الشرع والفقه لم تعد تصمد امام الكم الهائل من الكتب الخارجية التي اكتشفت في عمان وشمالي افريقيا وغالبيتها تتعلق بالفقه والشريعة من وجهة النظر الخارجية .

ثم الزعم القائل بأن الحركة الخارجية كدعوة دينية-سياسية اندثرت مع نهاية العصر الاموي[٤] بسبب الضربات القوية التي سددها مروان بن محمد آخر خلفاء الامويين ، لم يعد لهذا الزعم اساس يستند عليه لأن الواقع التاريخي للحركة الخارجية يؤكد عكس هذا الزعم حيث شهد العصر العباسي الاول نضج الحركة سياسياً وفكرياً بل وتأسست كيانات سياسة خارجية من ذلك العصر بالذات في عمان وشمالي افريقيا .

وتأتي بعد هذا كله وكنتيجة له الدعوى القائلة بأن الحركة الخارجية لم تترك لنا مصادر تراثية مهمة تتعلق بتاريخها وعقيدتها وفقهها ، بينما كشف البحث التاريخي عن مئات المخطوطات في الاقاليم العربية الاسلامية التي انتشرت او نجحت فيها الحركة الخارجية وخاصة في اقليمي عمان وشمالي افريقيا[٥] . ولعل عدم انتشار كتب الخوارج او اخبارهم يعود الى ان اجنحة من هذه الحركة بدأت كدعوة سرية مثل الاباضية وأن طبيعة العمل السري المعارض للدولة يتطلب التكتم في المعلومات وبالتالي ندرة الاخبار او قلتها ثم ان حركة الخوارج حركة معارضة ومن الطبيعي ان تحاول السلطة كبت اخبارها وحصر كتبها .

ان اصدار احكام عامة على الخوارج بالصورة التي اوضحناها ليس وارداً ولا يتفق مع اصول البحث العلمي في التاريخ او النظرة الموضوعية الى احداثه . ولعل اول ما يتبادر الى الذهن هو ان الخوارج مثلهم مثل بقية الفرق الاسلامية لم يكونوا فرقة واحدة بل تفرقوا الى عدة فرق مثل الاباضية (المعتدلون) والازارقة (المتطرفون) وبين هاتين الفرقتين هناك فرق كالصفرية والنجدات وهناك فرق اخرى اصغر شأناً وأقل انصاراً مثل الميمونية واليزيدية [٦] .

ولعل الخلط في الاوراق فيما يتعلق بالحركة الخارجية واصدار التعميمات حول الخوارج والتأكيد على سلبياتهم دون الايجابيات . . ان ذلك كله يدخل ضمن النظرة التشكيكية الى التاريخ الاسلامي تلك النظرة التي ركزت على سلبيات ذلك التاريخ وأهملت ايجابياته . ويحق لنا ان نتساءل لماذا تكتب الكتب وتنشر البحوث عن حركات مثل الزنج والقرامطة وغيرهما من حركات المتطرفين وتبرز على انها «ثورات» و

«انتفاضات» من اجل «التحرر من التسلط العربي» ، بينما لا نجد الا بحوثاً قليلة عن حركات عملت ضمن اطار الاسلام وقيم العروبة مثل حركة الخوارج الاباضية التي نادت بتطبيق مبادئ الاسلام في الشورى والانتخاب الحر والمساواة وحرية الارادة ، هذا رغم انها لم تحقق نجاحاً ملموساً ولفترة طويلة في محاولة تطبيق هذه المبادئ ، ورغم ان الحركات الخارجية لم تكن – كما اشرنا – متحدة ولا متفقة على المبادئ التي تنادي بها(٧) .

حول المبادئ السياسية للخوارج:

اذا كان الخوارج هم الذين خرجوا على الامام علي رضي الله عنه بعد موقعة صفين لقبوله التحكيم وبرروا خروجهم بأن تقرير مصير الخلافة لا يترك للبشر وأن لا حكم الا لله وحده وينبغي تبعاً لذلك قتال الظالمين وأن الله تعالى سينصر من ينصره ، كما اكدوا ان الخلافة كمؤسسة دينية ـ سياسية يجب ان تبنى على الانتخاب الحر ولا ترتبط بقبيلة ولا تقتصر على عنصر معين من الناس ، ووجوب الخروج (الثورة) على الامام الجائر(٨) . . . نقول ان تبلور هذا الموقف النظري من الخلافة لم يكن ليتم فجأة ودون عوامل كانت تعمل عملها في المجتمع الاسلامي قبل الفتنة بوقت غير قصير(٩) .

فلا يمكننا ان ننكر روح التذمر والسخط اللذان سادا المجتمع وكذلك القلق الاجتماعي الناتج من عدم الاستقرار السياسي في اواخر سنوات الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه وبعده . وربما كان الاتقياء او كما كانوا يسمون (القراء)(١٠) ابرز من يمثل هذه الروح القلقة التي تصورت امكانية بناء مجتمع بديل تسوده مبادئ العدالة والتكافل الاجتماعي وحرية الارادة!! ويعلق البروفسور مونتكمري وات على هذه النظرة المثالية في تصور مجتمع خال من الفروق الاجتماعية والشقاقات السياسية تسود فيه مبادئ الاسلام السمحة بأن هذه النظرة ادت بهم الى «جمود فكري وتعصب عقائدي فتح الباب الى نمو نزعة متطرفة هدامة في صفوفهم»(١١) .

والى جانب هذه النزعة المثالية برزت في صفوف الخوارج عامة نزعة اخرى مغايرة لها هي النزعة الفردية التي لا تعترف بالسلطة المركزية التي تفرض نمطاً من الضبط والنظام (١٢) ، ولذلك نرى بعض فرق الخوارج يجوزون الا تكون هناك أية سلطة او امام

لأنها –من وجهة نظرهم – فشلت في تحقيق الاستقرار والامان والعدالة . ولا شك فإن البدو الذين شكلوا نسبة من حركات الخوارج هم الذين مثلوا وجهة النظر هذه ومن هنا كذلك جاء قول البعض من الباحثين ان اكثرية الخوارج هم من البدو الخلص .

ويتبع ذلك النزعة الثالثة التي برزت في حركات الخوارج وهي روح العصبية القبلية والتناحر بين الخوارج انفسهم بدافع من انتماءاتهم القبلية كما سنرى بعد قليل .

واخيراً لا آخراً فهناك من يربط بين الخوارج والسبئية الغلاة وذلك لأن بعض فرق الخوارج مثل الميمونية واليزيدية شاركوا الغلاة في بعض ارائهم ومعتقداتهم المتطرفة والتي تبعدهم عن الاسلام الصحيح(١٣) . ولكن الذي يقلل من اهمية هذا الرأي ان هناك فرقاً خارجية اخرى ، مثل الاباضية ، معتدلة في ارائها ومواقفها السياسية لدرجة ان بعض الباحثين عدها اقرب ما تكون من اهل السنة والجماعة(١٤) .

ان هذه الاراء النظرية والمواقف العملية التي وقفها الخوارج خلال القرون الاسلامية الاولى جعلت الباحثين يصفونهم بشتى الاوصاف ويلصقون بهم مختلف المصطلحات (١٥) التي راجت في القرن العشرين مثل «جمهوريو الاسلام» لدعوتهم الى عدم حصر الخلافة في عائلة واحدة والى الشورى والانتخاب الحر فكانوا بهذا المعبرين عما يسمى بالاتجاه «الديمقراطي» بين الفرق الاسلامية . ومنهم من وصف الخوارج بـ «بيورتان الاسلام» لتمسكهم بأهداب الاسلام ودعوتهم لاتباع نهج السلف الصالح في صدر الاسلام . ووصفهم اخرون بأنهم «ثوريو الاسلام» لحض غالبية فرقهم على الثورة ضد الجبابرة «ائمة الجور» ولقولهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر . بل وهناك من سماهم «بولشفيك الاسلام» لتطرف بعض فرقهم في استحلال دماء مخالفيهم «بالاستعراض» أي القتل لاعدائهم الذين لا يدينون بمذهب الخوارج . ووجدت الحركة الخارجية هوى في نفوس عدد من الباحثين العرب المحدثين ، فقد اشار الدكتور محمد عمارة بأن الخوارج يمثلون «انتفاضة الروح الاسلامية النقية . . (وأنهم) امتداد ثوري للتجربة الثورية الاسلامية التي تتسم بالطابع الديمقراطي» وتبعه في رأيه هذا الدكتور محمود اسماعيل(١٧) .

ومهما اختلفت الاراء وتباينت حول الحركة الخارجية فان المتعارف عليه في تاريخ الحركات الدينية السياسية في الاسلام ان هذه الحركات ذات صفة معقدة ومن اجل فهم طبيعتها يجب الاخذ بنظر الاعتبار وجهات نظر ومواقف جميع الشرائح والتكتلات التي انضمت اليها او شاركت فيها . وفيما يتعلق بالتاريخ السياسي للخوارج فلا بد ان نلاحظ ظاهرتين واضحتين تتصف بهما الحركة الخارجية عموماً وهما : الحماس الديني والتعصب القبلي يضاف اليهما اعتبارات محلية تتعلق بالاقاليم التي ترعرعت فيها تلك الحركات(١٨) . ان هاتين الصفتين جعلتا الهوة تتسع بين المبدأ النظري والتطبيق العملي في حركات الخوارج ، ولهذا نلاحظ بأن تاريخهم الواقعي السياسي لم يكن دائماً يساير مبادئهم الاعتقادية النظرية .

يعد الخوارج انفسهم الممثلين الحقيقيين للامة الاسلامية ، فهم اهل العدل ومنهاجهم منهاج اهل العدل وائمتهم ائمة العدل خلفاء رسول الله ﷺ في تطبيق قواعد الاسلام ومبادئه .

وقد سمي الخوارج بهذا الاسم لاختلافهم مع الامام علي رضي الله عنه وخروجهم من اتباعه ويرى الشهرستاني ان اسم خارجي يطلق على كل من خرج على الامام الشرعي الذي اتفقت عليه الجماعة الاسلامية ، اما الخوارج فيفسرون الاسم على انه من «الخروج في سبيل الله» . ويسمون انفسهم ايضاً الشراة لأنهم شروا انفسهم لدين الله . والتسميتان الاخيرتان استمدها الخوارج من القرآن الكريم . الاولى من الآية :

﴿ ... ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً ﴾ (النساء ١٠١) .

والثانية من الآية :

﴿ ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ﴾ (البقرة ٢٠٧) .

وقد سمي الخوارج بأسماء عديدة من مخالفيهم واعدائهم ، ولكنها اسماء لا يعتد بها ، ويجب الا يثير حساسية لدى بعض مفكريهم المعاصرين بحيث يجهدوا انفسهم في الرد عليها ، بل الاجدر ان يكتب هؤلاء في شرح مذهبهم وتوضيحه للناس ليدركوا التقارب بينه وبين المذاهب الاخرى .

وانقسمت الخوارج الى عدد كبير من الفرق ابتداءً من المحكمة الاولى وحتى الاباضية التي لا تزال موجودة في اماكن عديدة في عمان وطرابلس الغرب وجزيرة جربة بتونس وفي الجزائر وكذلك في شرقي افريقيا واماكن من جنوبي آسيا . على ان اهم فرق الخوارج المتعارف عليها تاريخياً هي :

الازارقة : وزعيمهم نافع بن الازرق الحنفي وهم من اكثر الخوارج معارضة للامويين واكثرهم تطرفاً في مبادئهم كفروا مرتكب الكبيرة واعتبروه مخلداً في النار . وأوجبوا الخروج على الامام الظالم . وأقروا «الاستعراض» ويعني استحلال قتل مخالفيهم وسبيهم .

النجدات:

وسموا بهذا الاسم نسبة الى زعيمهم نجدة بن عويمر الحنفي وكانت لهم صولات وجولات في منطقة الخليج واليمن . ولكنهم ما لبثوا ان قالوا بالتقية بعد الضربات التي تلقوها من الامويين .

الصفرية:

وهم اتباع زياد بن الاصفر ، ويعدون اقل تطرفاً من الازارقة . ومن زعمائهم المعروفين ابو بلال مرداس بن أديّة وعمران بن حطان .

الاباضية:

وهم اكثر الفرق الخارجية اعتدالاً ومن هنا يأتي سبب استمرارهم ونجاحهم في تأسيس كيانات سياسية في عمان وشمالي افريقيا وشرقها ، حيث لقي مذهبهم تأييداً واضحاً من العرب والبربر في هذه الاقاليم .

وعلى غرار بعض الفرق الاخرى فقد ظهر بين الخوارج فرق غالية دانت بالتطرف وتبنت اراء بعيدة عن الاسلام ومن هذه الفرق اليزيدية اتباع يزيد بن أنيسه والميمونية انصار ميمون العجردي .

ويمكن ان نجمل رأي الخوارج -بصفة عامة- في الامامة هو ان تكون بالانتخاب الحر

وان تكون في قريش وغير قريش حيث يجوز ان يكون اماماً كل من تتوفر فيه شروطها عربياً كان ام مولى ام عبد . واجازوا عزله او قتله اذا غيّر السيرة وعدل عن الحق . وقالوا بتكفير مرتكب الكبيرة ، ولهذا القول انعكاسات سياسية حيث كفروا اصحاب الجمل وصفين والحكمين وكل من رضي بهما .

وكانت المحكمة الاولى وهي اصل الخوارج قد اجازت ان لا يكون في العالم امام اصلاً الا اذا احتيج اليه . بينما جوّزت بعض فرق الخوارج وجود امامين في وقت واحد .

ونادى بعض الخوارج بالاستعراض فكانوا يمتحنون خصومهم ويقتلونهم وجوزوا قتل المسلمين من اعدائهم وحيازة اموالهم وذراريهم واعتبار ديارهم دار حرب . ولكن هذه الاراء ليست مشتركة بين كل فرق الخوارج بل ان فرقاً مثل الاباضية كانوا من المرونة والاعتدال والتسامح في السياسة والمذهب حداً يحمدوا عليه .

وسنركز فيما يلي على بعض النماذج من مختلف فرق الخوارج للتدليل على الفارق بين النظرية والتطبيق في تاريخ هذه الحركات حتى اواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي .

حول التاريخ السياسي للحركة الخارجية :

المعروف ان عهد الخليفة الاموي عبدالملك بن مروان ٦٥-٨٦هـ/٦٨٤-٧٠٥م شهد عدة حركات خارجية خطرة كانت من جملة الحركات المناهضة للدولة الاموية في تلك الفترة[١٩] . فقد انتشر الخوارج النجدات في جنوبي وجنوبي شرقي شبه الجزيرة العربية واحتل الخوارج الازارقة جنوبي بلاد فارس وسيطروا على الاحواز واقليم فارس . كما كان الخوارج الصفرية فعالين في الجزيرة الفراتية . اما الاباضية فكانوا يعملون بطريقتهم السرية الخاصة في البصرة ويرسلون دعاتهم الى الاقاليم وخاصة عمان واقاليم المغرب العربي .

ولعل اول مثل يبرز لنا من هذا العهد في سنة ٦٥هـ/٦٨٤م فرغم ان الخوارج ينادون بالمساواة بين المسلمين في الحقوق ، فقد غزا خوارج اليمامة بقيادة ابي طالوت (سالم بن مطر مولى لبكر بن وائل) حضرموت وسبوا العبيد ووزعوهم بينهم مستخدمين بعضهم في الزراعة . ولم يطل امر زعامة هؤلاء الخوارج لأبي طالوت المولى حيث فضلوا عليه عربياً من

بني حنيفة هو نجدة بن عامر الحنفي فتخلوا عن الاول وبايعوا الثاني سنة ٦٦هـ/٦٨٥م مع انهم لا يفرقون - نظرياً - بين العربي وغير العربي في الترشيح لمنصب الخلافة . ومنذ ذلك الحين سميت هذه الفئة باسم قائدها «النجدات»(٢٠) .

وقد عملت الطموحات الشخصية والحزازات عملها بين زعماء فرقة النجدات الخارجية وكانت هذه الخلافات تخفي وراءها التصادم بين المبدأين الحماس الديني والتعصب القبلي . وقد عُزل نجدة الحنفي من قيادة الحركة ثم قتل بعد ذلك سنة ٧٢هـ/٦٩١م(٢١) .

اختارت النجدات بعد عزل نجدة الحنفي زعيماً جديداً لها هو المولى ثابت التمار ولكنهم انقلبوا عليه بعد برهة قصيرة لدوافع قبلية ففضلوا عليه عربياً هو ابافديك عبدالله ابن ثور وبذلك برهنوا ان مشاعرهم القبلية اقوى من عقيدتهم الخارجية التي تدعو ان يكون افضل الناس خليفة عربياً ام اعجمياً حراً ام عبداً(٢٢) .

والمعروف عن الخوارج الاستبسال في المعارك التي يخوضونها حتى الشهادة ولذلك سموا «بالشراة» وقد كتب الجاحظ عن شجاعة الخوارج وتضحيتهم من اجل المبادئ التي يعتقدونها حيث يقول في احدى رسائله :

« ... ويفخر الخارجي بأنه اذا طلب ادرك واذا طلب لم يدرك . . فهذا على انا قد علمنا ان العلة التي عمت الخوارج بالنجدة استواء حالاتهم في الديانة ، واعتقادهم ان القتال دين لأننا حين وجدنا السجستاني والخراساني والجزري واليمامي والمغربي والعماني ، والازرقي منهم والنجدي والاباضي والصفري ، والمولى والعربي والعجمي ، والاعرابي والعبيد ، والنسان والحائك والفلاح ، كلهم يقاتلون مع اختلاف الانساب وتباين البلدان ، علمنا ان الديانة هي التي سوت بينهم ووفقت بينهم»(٢٣) .

وفي مناسبة اخرى ينقل الجاحظ ما دار في مجلس الخليفة العباسي المأمون في معرض المقارنة بين الخوارج والترك في الاستبسال والصمود وتفضيل الجند الترك على المقاتلة الخوارج فيقول :

«استشار المأمون قادته من اصحاب التجارب والمراس والمعاناة في صناعات الحرب

فقال لهم: ليقل أيما احب الى كل قائد منكم اذا كان في عدته من صحبه وثقاته ان يلقى مائه تركي او مائه خارجي؟ فقال القوم جميعاً مائة تركي الاحميد بن عبدالحميد الطوسي حيث قال:

بل القى مائة خارجي احب اليّ لانني وجدت الخصال التي يفضل بها الخارجي جميع المقاتلة غير تامة في الخارجي ووجدتها تامة في التركي ففضل التركي على الخارجي بقدر فضل الخارجي على سائر المقاتلة . . .»(٢٤).

والمعروف ان الدولة العربية الاسلامية قد خاضت معارك عديدة مع الخوارج، وعركتهم وادركت ان افضل الجند في مقاتلة الخوارج هم الترك سواء كان في التصدي والصمود والمراوغة وطول النفس في الملاحقة والمتابعة(٢٥). وهذا ما حدث في عهود العباسيين الاوائل المتتابعة. فقد كان للمنصور العباسي كتيبة تركية يشرف على تدريبها بنفسه في ميادين التدريب حول القصر. وفي رواية اخرى ان هارون الرشيد بعد ان فشلت عساكره في ملاحقة الخوارج ارسل اليهم كتيبة من الجند الترك الذين نجحوا في تشتيت شملهم(٢٦).

وكانت النزعة القبلية تعمل عملها احياناً في اضعاف صمود الخوارج في المعركة خاصة وانهم كانوا يقبلون الاعراب (البدو) في صفوفهم لزيادة حجم اتباعهم والاستفادة منهم في القتال(٢٧)، ولكن هؤلاء الاعراب سرعان ما يهربون او ينسحبون من القتال وبهذا يؤثرون سلبياً على جبهة الخوارج كما حدث في حركة الملبد بن حرملة الشيباني سنة ١٣٧هـ/٧٥٤م(٢٨). وقد برزت العصبية القبلية في اقوى صورها في حركة حسان الهمداني في اقليم الجزيرة سنة ١٤٨هـ/٧٦٥م ففي احدى معاركه مع الجيش العباسي وقع عنده بعض الاسرى فعفى حسان عن الهمدانيين وقتل الاسرى القيسية، كما نهب حسان الهمداني اسواق الموصل وسلبها. وقد أدت هذه الاجراءات التي لا تتفق مع المبادئ الخارجية الى انشقاق واضح في حركته بين «المتشددين» دينياً والمتعصبين قبلياً وتركه عدد من فقهاء الخوارج(٢٩).

واذا ما استعرضنا تاريخ الحركة الاباضية نلاحظ وجود مراسلات بين عبدالله بن

اباض والخليفة الاموي عبدالملك بن مروان(٣٠) ، كما وأن امام الاباضية في البصرة جابر بن زيد الازدي كان على علاقات طيبة بالسلطة الاموية وكان يأخذ العطاء من الحجاج بن يوسف الثقفي(٣١) . ولنا بعد ذلك ان نتساءل هل ان الاباضية كونوا علاقات ودية مع الامويين؟ ام ان الأمر كان يتعلق باعتدال الاباضية وهو شيء يميزها عن سائر الخوارج الاخرين وكان من ابرز اسباب الخلاف بينها وبين الفرق الخارجية الاخرى وخاصة الازارقة .

ومهما يكن من امر فإن المنعطف الكبير الذي مثلته الحركة الاباضية في تاريخ الخوارج عموماً هو ذلك التحول من ثورات غير منظمة ولا مخطط لها غرضها التحرك من اجل المعارضة والقتال الى دعوة سرية منظمة تؤدي الى ثورة مخطط لها باحكام وتكون امكانات نجاحها اكبر بكثير من امكانات فشلها وسقوطها . وسنركز على الحركة الاباضية في عمان في الصفحات الباقية من البحث باعتبارها نموذجاً لدعوة سرية أدت الى ثورة ناجحة ونجحت في تأسيس كيان سياسي للخوارج . ولكننا سنلاحظ بأن عوامل التفكك التي رافقت الامامة الاباضية في عمان وعملت على انهيارها كانت بعيدة عن المبادئ الخارجية . وبمعنى اخر كان الفرق واضحاً بين النظرية والتطبيق في سياسات الامامة الاباضية في عمان احياناً كثيرة مما ادى الى انهيارها امام اعدائها . هذا مع ادراكنا بأن السياسة لأية دولة تكونت بعد ثورة هو ضرورة التفريق بين منطق (الدعوة / الثورة) ومنطق الدولة .

ومثلما كانت الحركة الاباضية في اليمن وحضرموت سنة ١٢٩هـ/٧٤٦م والتي قادها ابو حمزة الخارجي (المختار بن عوف الازدي) حركة يمانية بالدرجة الاولى ذلك ان ابا حمزة الخارجي بايع عبدالله بن يحيى الكندي (طالب الحق) بالامامة لأنه شخص مطاع في قومه وصاحب نفوذ قبلي ورئاسة سياسية اكثر من كونه صاحب سجل حافل في الحركة الخارجية(٣٢) . . كذلك كان العامل القبلي مهماً في انتشار الدعوة الاباضية في عمان ، فجابربن زيد الازدي ، الذي اشرنا اليه سابقاً ، كان من قبائل اليحمد من الازد من اهل عمان قبل هجرته الى البصرة . وحين تولى زعامة الحركة الاباضية في البصرة كان على اتصال دائم بموطنه الاصلي عمان ، كما وأن نفي الحجاج الثقفي له الى عمان

على حد قول بعض الروايات ساعده كثيراً في تثبيت المذهب الاباضي في موطنه وبين ابناء قبيلته الازد بحيث اصبح الاسمان الاباضية والازد في عمان مترادفين في تلك الفترة من تاريخ الحركة(٣٣) .

وحين تولى ابو عبيدة مسلم بن ابي كريمة زعامة الحركة الاباضية في البصرة بعد وفاة جابر بن زيد الازدي استمر في الاهتمام بعمان لأنها الارض البكر التي غرس فيها الامام جابر بن زيد المذهب الاباضي فأرسل دعاة (حملة العلم) كان اغلبهم عمانيين ينتمون الى قبائل عمانية من الازد ومضر . ويُعزى نجاحهم بصفة خاصة لانتماءاتهم القبلية وارتباطاتهم بقبائل الازد وغيرها في عمان(٣٤) . واكثر من ذلك فإن عوامل قبلية اخرى ساعدت الدعوة الاباضية على النمو والثبات في عمان ذلك ان ولاة عمان في اواخر العصر الاموي وبدايات العصر العباسي كانوا من اليمانية ولهم ارتباطات بأهل عمان . فقد كان زياد بن المهلب بن ابي صفرة والياً على عمان منذ عهد يزيد الثاني بن عبدالملك حتى قيام دولة العباسيين وقد ساعد هذا الوضع الدعوة الاباضية التي احتضنتها قبائل الازد وأيدها زعماء متنفذون فلم يكن بمقدور الوالي المهلبي التعرض لها . وحدث الشيء نفسه في اوائل العصر العباسي حين اصبح ابن عبادة الهنائي والياً على عمان وبنو هناءة من اشراف الازد بالبصرة وعمان وخراسان . ثم عين ابو جعفر المنصور محمد بن جناح الهنائي والياً على عمان :

«فداهن الاباضية حتى صارت ولاية عمان لهم . . فكان سبباً لقوة المذهب»(٣٥) .

وفي سنة ١٣٤هـ /٧٥١م بدلاً من ان يوحد الاباضية والصفرية صفوفهم في منطقة الخليج ضد العدو المشترك المتمثل بالخلافة العباسية ، اصطدما مع بعضهما البعض فانتصرت الاولى ولكن بعد ان انهكت قواها في الحرب وغدت هدفاً سهلاً للقوات العباسية فقضت عليها وأنهت بذلك الامامة الاباضية الاولى في عمان(٣٦) .

ان الفارق بين النظرية والتطبيق يبدو واضحاً منذ البدايات الاولى لاعلان الامامة الاباضية الثانية سنة ١٧٧هـ/٧٩٣م فقد استثمر فقهاء الاباضية في عمان الاضطرابات القبلية ضد بني الجلندي حكام عمان لصالح الدعوة الاباضية محاولين ازالة آل الجلندي

من الحكم واعلان امامة اباضية جديدة . ولهذا وقف الفقيه الاباضي موسى بن أبي جابر الازكوي ومحمد بن عبدالله بن جساس مساندين لغسان بن عبدالملك الذي خرج على سلطة آل الجلندي . ورغم ان غسان بن عبدالملك كان «ممن لم تحمد سيرته» وأن العلماء الاباضية كانوا على علم بظلمه فقد وقفوا الى جانبه . وهذا لا يمثل بطبيعة الحال النظرية الخارجية الاباضية التي تقضي بعدم التعاون مع الظلمة او الجبابرة ، كما وأن الخروج على الباغي لا بد ان يكون مع امام معترف به ملتزم بمبادئ الاباضية . ولكن العلماء الاباضية وقفوا مع غسان بن عبدالملك مبررين ذلك باستغلال الظروف السياسية الى ابعد حد ممكن لصالح الدعوة الاباضية فجوزوا «الخروج مع الظالم على من هو اظلم منه» رغم اختلاف المبادئ والاهداف السياسية[٣٧] .

ولا بد ان نشير هنا بأن مثل هذه المواقف التي تراعي الظروف السياسية لم تألفها الحركات الخارجية فالازارقة كانوا على الدوام متشددين في مواقفهم وأوجبوا امتحان كل من يلتحق بهم ليتأكدوا من مطابقة افكاره لعقيدتهم[٣٨] . وهكذا فان استغلال الاباضية للظروف السياسية والصراع القبلي هيأ الفرصة لاعلان الامامة الاباضية الثانية وفي هذا تفضيل لمنطق الدولة على منطق الدعوة .

لقد كان على الامامة الاباضية الجديدة وقد استندت في تأسيسها على الاحلاف القبلية . كان عليها ان تتحمل نتائجها وتبعاتها ، ففي امامة محمد بن عبدالله بن أبي عفان (١٧٧-١٧٩هـ) وهو الامام الاول واجهت الامامة الاباضية الثانية مهمة شاقة وصعبة من التكتلات القبلية وقد اعتمد الامام على احد القادة المدعو سعيد بن زياد البكري في وضع حد للفتن والاضطرابات القبلية . وقد نجح هذا القائد في اخماد هذه الفتن في المنطقة الشرقية الا انه مدفوعاً بدوافع الثأر لبني الحارث الذي اوقع بهم بنو هنائة ابان حكم راشد بن النظر بن الجلندي عام ١٤٥هـ انتقم اشد الانتقام من اهل المنطقة الشرقية وقطع نخيلهم ودمر مزروعاتهم . وكان هذا السلوك مجافي لتعاليم الاباضية وقد حمل كبار الدعاة مسؤولية تلك الاعمال للامام نفسه وقرروا خلعه من الامامة[٣٩] .

لقد استطاع الاباضية اعادة تأسيس امامتهم في عمان في اوج ازدهار الدولة العباسية وفي خلافة هارون الرشيد ، ولم ينتظر هذا الخليفة طويلاً فقد اعدّ في حوالي

١٧٩هـ/٧٩٣م حملة عسكرية بقيادة عيسى بن جعفر بن سليمان العباسي . وهنا دخل العامل القبلي الى جانب الامامة الاباضية حيث تشير الروايات التاريخية ان الصلة بين آل المهلب وأصلهم من ازد عمان وبين الامامة الاباضية في عمان كانت لا تزال قوية ومستمرة . فقد كتب «داود بن يزيد المهلبي الى الامام وارث بن كعب يخبره ان عيسى وصل بعسكره» ، وبهذا كانت الامامة مستعدة لمواجهة الجيش العباسي واستطاعت ان توقع الهزيمة به[٤٠] ، ولم تجرب الدولة العباسية القيام بحملة اخرى على عمان بعد هذه الهزيمة حتى عام ٢٨٠هـ/٨٩٣م حين تدهورت الامامة بسبب الانقسامات الداخلية . تلك الانقسامات التي بدأت فقهية ولكنها انتهت قبلية .

ان مسألة عزل الامام الصلت بن مالك عن الامامة سنة ٢٧٣هـ/٨٨٥م ترتبت عليها نتائج وخيمة بالنسبة لمستقبل الامامة الاباضية في عمان فقد وقف العلماء المعاصرون للازمة بين مؤيد ومعارض لها .والمهم هنا ، بقدر تعلق الامر بموضوع بحثنا فان الاختلافات النظرية بين الفقهاء والعلماء الاباضية ترتب عليها انقسام القوى السياسية والقبلية في الداخل . ولم يفكر العلماء او رجال الدعوة بمحاولة رأب الصدع مما اتاح المجال للقوى القبلية ان تظهر وبقوة ونفوذ على المسرح السياسي وبتشجيع من رجال الدعوة انفسهم فبدأ منعطف خطير تمثل بالفوضى والاضطراب والفتن بين القبائل العمانية[٤١] .

لقد ازدادت الصراعات القبلية في عمان في هذه المدة تحت شعارات عقائدية متهمة بعضها البعض بالانحراف عن المبادئ الاباضية ، بينما كانت هذه الصراعات تخفي حزازات قبلية ليس الا . فجرت حروب عديدة تركت اثارها السلبية على الدعوة والامامة . لقد خلف راشد بن النظر الحميدي (٢٧٤-٢٧٧هـ) الامام المعزول الصلت بن مالك[٤٢] ، الا ان قوة المعارضة لامامة راشد بن النظر كانت لا تزال متمسكة بامامة الصلت بن مالك . وقد بدأ تجمع المعارضة تحت زعامة شاذان بن الصلت بن مالك (ابن الامام المعزول) وتكون من تحالف بعض قبائل اليحمد (كلب اليحمد) والعتيك وبني مالك بن فهم (سليمة وفراهيد)[٤٣] . ويعتبر هذا التحالف اول تحالف قبلي يظهر في الدولة الاباضية تحت شعار الدفاع عن الامامة الشرعية والتعاليم الاباضية التي انتهكت ، ويبدو ان هذا التحالف اصبح اساساً لتحالف القبائل اليمانية في عمان ، ومعنى ذلك ان

الثقل السياسي وقيادة الناس غدت في يد رؤساء القبائل ولم يعد لائمة الدعوة الاباضية دور بارز في سياسة عمان .

التقت قوات تحالف المعارضة القبلية بزعامة شاذان بن الصلت مع قوات الامام راشد بن النظر في منطقة تدعى الروضة بين نزوى والجبل الاخضر ، واستطاعت قوات الامام راشد من انزال هزيمة منكرة بقوات المعارضة . . ولكن هذه المعركة فتحت الباب لحرب اهلية بين اليمانية والمضرية من اهل عمان[٤٤] . وقد عكس ابن دريد بقصائده الطويلة تصور جيله الذي بدأ يفسر الاحداث على اساس عصبيات الدم والثأر بين القبائل وباتت مبادئ الاباضية في طي النسيان[٤٥] .

الا ان تحالف اليمانية تعاظم واستجمع قواته خاصة وأن سياسات راشد بن النظر خلقت جواً من التذمر الامر الذي جعل الفقيه موسى يميل الى جانب اليمانية . واستطاع اليمانية من دخول نزوى فاستسلمت لهم دون حرب فاعتقلوا الامام راشد بن النظر وأودعوه السجن في صفر سنة ٢٧٧هـ ، حيث تم خلعه واختيار عزان بن تميم الخروصي اماماً على عمان[٤٦] . الا ان عزان الخروصي اختلف مع الفقيه موسى بن موسى وارتاب منه ووقع الصدام بين انصار الطرفين في ازكى حيث قُتل الفقيه موسى مع جماعة من انصاره ولم يكتف جند الامام بذلك بل «وضعوا على اهل ازكى يقتلون ويأسرون ويسلبون وينهبون واضرموا فيها النيران فحرقوا اناس وهم احياء» . وقد زادت هذه الاحداث من شقة الخلاف بين الامامة والقبائل وبدأ رؤساء القبائل يحرضون القبائل للخروج على الامام عزان الخروصي ، بل ان المضرية وبعض اليمانية بايعوا الحواري بن عبدالله السلوتي الحداني (اليمانية) ليضفوا على خروجهم صفة الشرعية . وهكذا فقد منصب الامام شرعيته وهيبته امام طموحات رؤساء القبائل واصبحت الامامة ستاراً يخفي وراءه الطامعون طموحاتهم الشخصية ونزعاتهم القبلية ويعلق الازكوي على هذا الوضع بقوله :

«وصار امر الامامة معهم لعباً وبغياً وهوى ، لم يقتفوا كتاب الله ولا اثار السلف الصالح من ابائهم واجدادهم حتى انهم عقدوا في عام واحد ستة عشر بيعة لم يفوا بواحدة» [٤٧] .

تمركزت المضرية والقوات المتحالفة معها من الحدان وبني الحارث في صحار وأعلنوا

امامة الحواري بن عبدالله الحداني سنة ٢٧٨هـ/٨٩١م فأرسل لهم الامام عزان الخروصي قوات جلها من اليمانية وكذلك قبيلة بني هناءة التي دافعت عن امامة عزان لأسباب قبلية . وقد تمكنت اليمانية ان تلحق الهزيمة بالنزارية في موقعة القاع مما جعل النزارية تستنجد بالوالي العباسي على البحرين محمد بن بور . يقول الازكوي ان محمد بن القاسم وبشير بن المنذر قدما على ابن بور «وشكيا اليه ما اصابهما من الفرقة الحميرية وسألاه الخروج معهم الى عمان وأطمعاه في اشياء كثيرة فأجابهما الى ذلك» (٤٨) .

ولكن والي البحرين لم يحرك قواته نحو عمان الا بعد الحصول على موافقة الخليفة العباسي في بغداد ، فقد طلب من شيوخ النزارية الاتصال بالخليفة المعتضد (٢٧٩-٢٨٩هـ) والحصول على موافقته وقد وافق الخليفة بالفعل وأمر والي البحرين بالاستعداد وهذا بدوره استنفر القبائل المضرية لا في البحرين وحدها بل في اقاليم اخرى حيث جاءته الامدادات من اقاليم بعيدة مثل بلاد الشام .

وقد ازعجت الاخبار اهل عمان وأقلقتهم على مصيرهم ويشير الازكوي الى حالة الذعر هذه بقوله :

«ثم اتصل خبره (محمد بن بور) بعمان فاضطربت ووقع بين اهلها الخلف والعصبية وتفرقت اراؤهم وتشتت قلوبهم فمنهم من خرج من عمان بأهله وماله ومنهم من اسلم نفسه من قلة احتياله» (٤٩) .

وقد نزح بعضهم الى الساحل الشرقي ونزح البعض الاخر الى هرمز .

وصمد اهل عمان والامامة الاباضية امام الجيش العباسي ومن حالفه من النزارية ووقعت عدة معارك حول جلفار انتصر فيها الجيش العباسي حيث انفتح الطريق امامهم نحو مقر الامامة في نزوى ، «وتخاذلت الناس عن عزان بن تميم» (٥٠) وفي معركة في واحة قرب نزوى قُتل الامام في ٢٥ صفر سنة ٢٨٠هـ ودارت الدائرة على الاباضية حيث اتخذت اجراءات شديدة ضدهم فأحرقت كتبهم وخربت اراضيهم ودفنت انهارهم وأصبحت مدينة بهلا مقراً للوالي الجديد احمد بن هلال الذي يدين بالطاعة للعباسيين .

ولعلنا نخلص من ذلك ان انهيار الامامة الاباضية ككيان يعود الى الانشقاق بين

الانصار الاباضية انفسهم وهذا بدوره يعود الى ضعف التنظيم في الدعوة الاباضية مما افسح المجال للقوى القبلية ان تتدخل في شؤون الامامة ولعل اهمها مسألة انتخاب الامام التي لم تعد عملية شورى «ديمقراطية» بل عملية تعتمد على العصبيات القبلية والقوة . وغدت سلطة الفقهاء ومشايخ الدعوة تأتي بالدرجة الثانية بعد سلطة التحالف القبلي ومكملة لها .

ويبدو مما استعرضناه من نماذج ان تاريخ الحركة الخارجية عموماً وفي الاقاليم المختلفة وليس في عمان وحدها خلال القرون الاسلامية الثلاثة الاولى ، يبدو فيه اثر العصبيات القبلية فعالاً وأن بعض زعماء الخوارج البارزين برهنوا المرة تلو الاخرى بأن انتماءاتهم القبلية كانت اقوى من عقيدتهم الخارجية فكانت النتيجة حروب بين الخوارج انفسهم وانشقاقات داخل الحركة الخارجية نفسها .



المبحث الثاني

الاباضية وموقفهم من الامامة

نمـوذج

بدأت الدعوة السرية الاباضية في البصرة . ونجحت في كسب الانصار في عمان . حيث انتخب الجلندي بن مسعود اول امام للاباضية في عمان مع بداية تأسيس الخلافة العباسية في العراق . وقد تعاقب الائمة الاباضية على حكم عمان حتى انتخب الصلت ابن مالك الخروصي سنة ٢٣٧هـ/٨٥١م الذي حكم فترة طويلة حتى سنة ٢٧٢هـ/٨٨٦م حتى اصبح شيخاً مسناً مما حدا ببعض الفقهاء والعلماء بقيادة موسى بن موسى الى عزله وانتخاب راشد بن النظر بدله[٥١] .

ان عزل الصلت بن مالك يمثل منعطفاً مهماً في تاريخ الاباضية في عمان ، ذلك لأنه ادى الى ازمة سياسية وفكرية حادة بين مدرستين فكريتين اولاهما : مدرسة الرستاق التي انكرت عزل الصلت وتبنت اراء متشددة حول طبيعة الامامة . والاخرى : مدرسة نزوى التي كانت اكثر اعتدالاً في ارائها وأكثر اتساماً بالتوفيق[٥٢] . وقد نتج عن ذلك انشقاق في صفوف الاباضية بين مؤيدين للامام الصلت ومعارضين له ، والى تباعد الثغرة بين القبائل اليمانية والنزارية من مؤيدي المذهب الاباضي في عمان ، مما شجع الخلافة العباسية في بغداد على التدخل واستعادة سيطرتها على عمان سنة ٢٨٠هـ/٨٩٣م ، حيث سقطت الامامة الاباضية ، ولم يستطع المذهب الاباضي ان يعيد نفوذه السياسي في عمان الا بعد مرور حوالي القرن ونصف القرن من الزمان .

لقد بقيت مسألة عزل الامام الصلت بن مالك ، او بمعنى اخر نظام الامامة الاباضية ، من اعنف مظاهر المشادة حدة بين الفقهاء او العلماء الاباضية من ممثلي المدرستين الفكريتين أنفتي الذكر ، بل ان هذه المسألة ظلت القضية المركزية في كتابات العلماء العمانيين حتى القرن الثامن عشر الميلادي حين ظهر مؤرخون عمانيون من

نمط جـــديد [٥٣] ، كتبوا في تاريخ عمان عامة دون ان يحصروا انفسهم بقضية الامامة واختلاف الرأي فيها .

المصادر العمانية والامامة:

ان معالجة نظام الامامة من حيث اصولها ومراسيمها وطريقة انتخاب الامام والبيعة له ، ليس بالامر السهل بسبب ندرة المعلومات في مصادر التاريخ العماني ، على ان المصادر الفقهية الاباضية تزودنا ببعض المعلومات عن طبيعة الامامة حيث تخصص احياناً باباً معيناً عن الامامة . وسنحاول هنا ان نجمع هذه المعلومات المتناثرة من المصادر الفقهية والتاريخية لنكون منها صورة عن طبيعة الامامة الاباضية .

انتخــاب الامــام:

الانتخاب هو الوسيلة الاعتيادية لاختيار الامام الاباضي . وعلى الشخص المرشح ان يكون رجلاً كاملاً لا يعاني من معوقات جسمية او عقلية . يقول ابو المؤثر في ذلك :

«ومما ينبغي للامام ان يكون صدوقاً ، وفياً ، جواداً ، رحيماً ، كريماً ، عفيفاً ، ودعاً ، قنوعاً ، نزيهاً عن الطمع ، مصلحاً بين الناس بجهده بين رعيته وبحكمه وقسمته ، لا يتفاضلون معه الا بقدر فضلهم في الخلق وحسن المعرفة بالحق والنصيحة» [٥٤] .

اما الصائفي فيرى بأن الامام لا يكون الا [٥٥] .

«رجلاً بالغاً عاقلاً مميزاً ، لا اصم ولا اعمى ، ولا اخرس ولا ناقص الجوارح ، التي يسقط بها عنه فرض الجهاد ، ولا مجنوناً ولا معتوهاً ، ولا خصياً ولا مجبوباً ، ولا حسوداً ولا كنوداً ، ولا كذاباً ولا مخلف الوعد والعهد ، ولا سيء الخلق ولا بخيلاً ، ولا ابله ولا متهماً ، وكذلك الوالي» .

وأكد الحضرمي هذه الشروط ، فلاحظ ان يكون الامام :

«رجلاً بالغاً حراً عاقلاً ، ليس بأعمى ولا أصم ، ولا اخرس ، فصيحاً بالعربية ، صحيحاً ليس بزمن ولا مقطوع اليدين او الرجلين ، وأن يكون من اهل العلم والورع في الدين ، وممن لم يقم عليه حد ولا قطع ولا جلد» [٥٦] .

ويلاحظ في هذه الصفات انها تستثني المرأة والطفل ، وترى ان الرجل يجب ان يكون حراً ،ولا شك فإن تقرير الصفات الشخصية الاخرى تعتمد على الناخبين ووجهات نظرهم في المرشح للامامة .

مراسيم انتخاب الامام:

تؤكد الاصول المتبعة في اختيار الامام الاباضي انها يجب ان تتم مباشرة مع وفاة الامام الحاكم وليس ابداً قبل وفاته . وهذا يعني ان الامام المتوفى ليس له دور وتأثير كبير في انتخاب الامام الجديد ، رغم ان رأيه ربما يكون معروفاً .

ويشير الصائغي الى مراسيم بيعة الامام فيقول [٥٧] :

«فيمدّ افضلهم (اهل الحل والعقد) يده فيصافح بها الامام ثم يقول انا قدمناك اماماً على انفسنا والمسلمين ، على ان تحكم بكتاب الله وسنة نبيه عليه السلام ، وعلى ان تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، وتظهر دينَ الله الذي تعبد به عباده ، وتدعو اليه ما وجدت الى ذلك سبيلاً .

فاذا قال نعم وجبت البيعة وثبتت العقدة هذا اذا كان على الدفاع ، وان ارادوا على الشراء زادوا «وعلى الجهاد في سبيل الله» فكلما كثر المبايعون له كان افضل ، ويكون واحداً بعد واحد ، ثم يجعلون الكمة على رأسه والخاتم في يده .

ثم يخطب الخطيب بصحة البيعة والتكبير والتحميد بعد صلاة الفرائض ، ويقول بعد ذلك لا اله الا الله ، لا حكم الا لله ، ولا حكم لمن حكم بغير ما انزل الله ، ولا طاعة لمن عصى الله ، لا حكم الا لله خلعاً وفرقاً لاعداء الله» .

وواضح ان قسم امام الدفاع يختلف عن قسم امام الشراة ، ذلك لأن اهم واجب للامام الثاني هو الجهاد وتوسيع رقعة الدولة الاباضية . وأول عمل يقوم به الامام المنتخب هو دفن الامام المتوفى ، وهذا يعني انه يجب انتخاب الامام الجديد خلال ساعات من وفاة الامام السابق :

«واذا مرض الامام مرضاً مخوفاً ، فلا يجوز ان يقدم امام قبل موته ، ولكن اذا مات

قدموا غيره قبل ان يقبر وليصلي هو على الامام الميت ، فان لم يجد سبيلاً صلى عليه قاضي المصر» .

اما اذا اعقبت وفاة الامام اضطرابات ادت الى الاخلال بالامن والنظام ، وحالت دون الانتخاب ، فان الانتخاب يجب ان يتم في اول فرصة تسنح «لأهل العدل» بالاجتماع . واذا رفض الامام الامامة بعد ان رشحه المسلمون لها ، فيجب ان يقتل [٥٨] قبل ان ينظر المسلمون في ترشيح احد غيره .

أهمية عقد الامامة :

يعد الاباضية نظام الامامة فريضة من الفرائض التي اوجبها الله فيقول الصائغي :

«الامامة فريضة والعقد فيها وسيلة والفرض اذا وجب بالاجماع لم يسقط بعدم الوسيلة ولا بتركها . وقيل ان الرضى والتسليم يقومان مقام العقد الصحيح او اقوى منه . فاذا وقع الرضى والتسليم فأي عذر يبقى له» .

ويشير في موضع اخر الى ان الامامة :

«تثبت بغير عقد اذا وقع التراضي به من الخاصة من اهل العلم والحل والعقد» .

اما ابو المؤثر فيقول :

«وإن من دين الله الامامة . وهي حق لله واجب على عباده لاقامة الحدود وانصاف المظلوم والحكم بين الناس عامة . . فاذا ظهر المسلمون اجتمع في الارض فقهاؤهم وأهل الرأي وأهل الفضل منهم واجتهدوا لله في النصيحة واختاروا رجلاً طاعة لله لا لطاعتهم . .» [٥٩] .

ويبدو من هذه النصوص ان الامامة فرض واجب ، وهي تأخذ شكل العقد بين الامام والرعية ، وبموجب هذا العقد يكون للامام (الولاية) والطاعة من الرعية بشرط عدم اخلاله بشروط العقد وقيامه بواجباته . اما اذا أخل واجباته فالرعية في حل من العقد ويكون الامام بمنزلة (البراءة) .

وفي ذلك يقول كتاب الكفاية[٦٠] :

«الولاية والبراءة فرضان في كتاب الله لا عذر للعباد في جهلهما» .

وواضح من هذه النصوص ان العقد يحمي الرعية مثلما يحمي الامام على حد سواء ، ورغم ان الانتخاب هو الوسيلة الاعتيادية لاختيار الامام فإن الدعم المهم لولاية الامام وسلطته التي يحكم من خلالها يأتي عن طريق «الرضى والقبول» الذي يعبر عنه اهل الحل والعقد وأهل العدل وهم «النخبة» من الرعية بسبب قناعتهم بأهلية الامام وقابليته للحكم .

«فإن استقام على منهاج اهل العدل تثبت امامته بولاية الاولياء له» (٦١) .

موقف الامة من الامام (٦٢) :

ومن واجب الامة طاعة الامام ومساندته بعد بيعته :

«وعلى الرعية طاعته ونصرته اذا بلغت اليهم قدرته وأحكامه وحمايته ما استقام على الحق . .» .

ويقول الصائفي في موضع اخر : «واذا اراد الامام المعونة من رعيته في موضع لزوم المعونة فليكن امره مطاعاً . .» .

وعلى المسلمين ان ينصروا امامهم في قتاله للمرتدين والعصاة ، كما ويمكن للامام الاباضي ان يستعين بالعبيد في جهاده :

«وللامام ان يشتري العبيد من بيت مال الله ، ويتخذهم في جهاد العدو وعز دولة المسلمين» .

ويمكنه كذلك ان يستعين بأهل الشرك على قتال اعدائه من اهل القبلة : «وللمسلمين ان يستعينوا على عدوهم من اهل القبلة بأهل الشرك من اليهود والنصارى والهند والزنج والعجم وغيرهم ، اذا رأوا في ذلك القوة على عدوهم ، لأنه قيل يجوز ان يستعان بعاص على عاص مثله ، فيعاقب المستعان عليه ويترك المستعان به لئلا يترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» .

على ان استعانة الامام الاباضي بهؤلاء مشروطة :

«وليس للامام ان ينتصر بالكفار الا ان يكون قاهراً للذين ينتصر بهم اخذاً على ايديهم ، لا يحدثون حدثاً في امر المسلمين فحينئذ يسعه ان ينتصر بهم» .

اما الفاسقون فلا يمكن الاستعانة بهم :

«وليس لامام المسلمين ان ينتصر بالفاسقين ثم يظهر ظلمهم وعسفهم في الرعية» .

ولعل كل هذا التأكيد على ضرورة نصرة الرعية للامام الاباضي اثناء الازمات الداخلية او قتال الاعداء في الخارج ، مرده الى عدم وجود جيش نظامي ثابت لدى الدولة الاباضية في عمان . فلما كان واجب كل الاتباع الاباضية مساعدة الامام ونجدته ضد العدو ، فليس هناك من حاجة الى جيش نظامي قائم . بل ان وجود مثل هذا الجيش ، في رأي الاباضية ، خطر على المجتمع لأنه سيؤدي بالتالي الى فرض سلطة جائرة يمارسها الامام معتمداً على الجيش ، وهذا هو «سلطان الجور» وليس سلطان العدل .

لقد ادرك الفقهاء الاباضية خطر تحول الامام الى سلطان جائر يستمد سلطته من جيش ثابت ، ولذلك فقد اصروا المرة تلو الأخرى بضرورة حل الجيش وتفرق الاباضية وعودتهم الى مناطقهم بعد كل موقعة او معركة . ولذلك فقد أصر الفقيه موسى بن ابي جابر على ان يتفرق الشراة بعد موقعة المجازة سنة ١٧٧هـ/سنة ٧٩٣م ، قبل انتخاب امام جديد . وحين اراد الامام المهنا بن جيفر اليحمدي انشاء جيش نظامي مركزي عارضه الفقهاء ، وأدى الامر الى ازمة داخلية حتى ان بعض الفقهاء وقف عن تأييده[٦٣] .

واذا كان الجهاد وحرب الاعداء واجب ، فإنه يعتمد على الظروف التي تمر بها الاباضية ، ولذلك فإن التقية جائزة عندهم . حيث يقول الصائفي :

«التقية على ثلاثة وجوه : وجه فريضة ، ووجه توسع ، ووجه لا يسع» [٦٤] .

فعلى الامام ان يجاهد اذا لم يكن له عذر في عدم الجهاد ، واذا كان عدد اتباعه على الاقل نصف عدد اتباع عدوه . اما اذا كانت قوته تضعف عن الاعداء فعليه بالتقية .

«ويحسن به الظن انه لم يجد اعواناً ، او خاف على نفسه ، او خذله اصحابه . وأما اذا كان عنده كنصف العدو ثم ترك وأهمل وصح ذلك ، وجب خلعه» .

وفي رأي الخوارج الاباضية ان الاسلام عاش في حالة ظهور في حياة الرسول ﷺ

وعهدي ابي بكر وعمر بن الخطاب ، ثم انحرف عثمان :

«ابو بكر وعمر هما عند المسلمين في الولاية ، ولكن عثمان كان في منزلة البراءة عند المسلمين» .

وفي محاولتهم اعادة الامامة الاسلامية الحقيقية رفض الاباضية الاساليب المتطرفة ، وعمدوا الى اسلوب الدعوة السرية الهادئة ، وكسب الانصار بصورة تدريجية ، واختيار انسب الاقاليم لبناء المجتمع الخارجي الاباضي ، ثم تأسيس الامامة الاباضية .

وكانت التقية جائزة عندهم في فترة الدعوة السرية في البصرة حتى ان جابر بن زيد لم يصرح بمذهبه الاباضي ، وأنكر عقيدته لمن لا يعرفه ، وكانت الامامة وانصارها في «حالة قعود» .

ثم بدأت الحركة الاباضية تنشط ، ودخلت فترتها الفعالة في عهد الخليفة الاموي عمر بن عبدالعزيز ، ومع ذلك فقد كان الدعاة الاباضية حذرين جداً من السلطة الاموية ، ودعوا الى مذهبهم بسرية تامة . وهذه هي «فترة الكتمان» .

وحين استطاع الاباضية تأسيس دولتهم في عمان مع بداية الخلافة العباسية ، بدأت «فترة الظهور» [٦٥] ، حيث تعيش الجماعة الاباضية وتظهر عقيدتها بصورة علنية . وفي هذه الفترة يكون واجب الامام توسيع «المصر» أي توسيع رقعة الدولة الاباضية عن طريق الجهاد ضد «الجبابرة» و «الملوك» . وبهذه الطريقة يتم تحقيق الهدف النهائي ، وهو انتشار المذهب الاباضي وتطبيقه على الجماعة الاسلامية .

والائمة الاباضية نوعان رئيسيان : الامام الشاري وهو امام الاباضية خلال فترة التوسع والجهاد حيث يكون الاباضية من «الذين يشرون انفسهم ابتغاء مرضاة الله» . اما الامام الدفاعي او المدافعي فواجبه الدفاع عن المسلمين ضد الاعداء اكثر من الهجوم او التوسع ، وحين يبايع ، فانه يبايع «على الجهاد في سبيل الدفاع» ، وكونه اماماً على الدفاع يعفيه من واجبات الامام الشاري . والملاحظ ان غالبية الائمة الاباضية في عمان كانوا على الدفاع .

الثورة على الامام الاباضي[٦٦] :

ان الثورة على الامام العادل منكرة عند الاباضية ، وعلى الامام ان يجبر اهل الفساد والمعاصي على الرجوع الى الحق ويقاتلهم على ذلك ، وعلى الاباضية ان ينصروا امامهم :

«ومن عصى الامام العادل ، فقد ركب كبيرة من الذنوب ، وهذا اذا ثبتت امامته» .

ولذلك انكر العديد من علماء الاباضية عزل الصلت بن مالك من قبل موسى بن موسى ، واعتبروا الاخير متمرداً مستولياً على الامامة حيث «لا يجوز اقامة امام فوق امام قبله ، ولم يصح على الاول ما تزول به امامته» . وأشار ابو المؤثر بأن الامامة لا يمكن ان تأتي عن طريق «الغلبة» والقوة «ولا يمكن ان تختلس او تغتصب» . ويؤكد البسيوي نفس المعنى ويحرم التقديم على الامام العدل ويعتبره بدعة حيث يقول :

«الاجماع على تحريم التقديم على الامام العدل المتفق عليه قبل ظهور كفره . . .» .

على ان الصائفي يعكس وجهات النظر المختلفة في حلقات الفقهاء الاباضية في عمان خاصة بعد عزل الامام الصلت بن مالك حين يقول :

«ان كان الامام الاول اماماً عادلاً صحيح الامامة ، ولم يفعل شيئاً ونصب فوقه امام بلا شيء يوجب نصب امام عليه وأنكر الامام الاول ذلك ، فالاخر في ظاهر الامر مخطئ ، وان لم ينكر ففي الاخر اختلاف . . .» .

حول وجوب وجود امام واحد:

ولا يجوز عند الاباضية ان يكون هناك اكثر من امام واحد في المصر الواحد ، يقول الصائفي :

«ولا يجوز إمامان في مصر الا ان يكون بينهما سلطان جائر ، فإن ذهب السلطان الجائر واتصل سلطان الامامين ، سقطت امامتهما ، واختار المسلمون اماماً منهما او من غيرهما» .

ويؤكد البسيوي المعنى نفسه حيث يشير : «وفي الرواية عن رسول الله ﷺ انه قال : اذا ظهر امامان فاضربوا عنق أحدهما» . ويضيف الحضرمي شرطاً اخر ، عدا شرط السلطان الجائر آنف الذكر ، وهو وجود بحر بين الامامتين فيقول :

«ألا يعقدوا لأحد قبله من المسلمين الا ان يكون بينهما بحر ، فإن لم يكن بينهما بحر كان داعية الذي قبله وليس بامام» .

حول سلطات الامام وواجباته :

لا يتمتع الامام الاباضي بمنزلة خاصة ترفعه عن المسلمين ، وليس له امتيازات معينة . يقول شبيب بن عطية العماني :

«ان الامام رجل من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم ، ليس له ان يستحل ما حرمه الله . ولاه الله من أمر عباده لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً . بل تزيده الولاية لحق لله تعظيماً ، كما قال خليفة الله ابو بكر الصديق رضي الله عنه للمسلمين : وليتكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، وإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم» .

ويؤكد العقد بينه وبين المسلمين بأن الامام «الامين على بيت مال المسلمين وعلى دولتهم» . وعلى الامام ألا يحتجب عن الرعية : «لا يجوز للامام ان يحتجب عن رعيته الا في وقت لا بد له منه لقوله عليه السلام : من ولاه الله شيئاً من امور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم . . حجبه الله عن حاجته يوم القيامة» .

وعلى الامام الاباضي ان يتعاهد رعيته : «ولا يغفل عنهم فإنه بلغنا عن عمر رضي الله عنه انه كان يولي الامناء ، ويجعل عليهم عيوناً ، وعلى العيون عيوناً ، فإن لم يفعل ذلك فهو مقصر خسيس المنزلة» . وعلى الامام : «مراعاة رعيته ، والادب لهم ، والاجتهاد في مصالحهم ، وتفقد احوالهم بلا حيف على أحد» . وعلى الامام «ان يعود مرضاهم ، ويشهد جنائزهم ، ويفتح لهم بابه ، ويباشر امرهم بنفسه» . وعلى الامام ان يستشير صحابته ويطلب النصح منهم :

«المشورة على الامام فرض ، وقيل انها ندب ؛ فاذا اشترطها المسلمون عليه صارت فرضاً واجباً ، فاذا تركها زالت امامته ، وسقطت عن الرعية طاعته» .

وحين يطعن ابو المؤثر في امامة راشد بن النظر ، يشير الى ان هذا الامام وأعوانه رفضوا النصيحة والمشورة ؛ فيقول :

«فردّ النصيحة ولم يرض رأي المسلمين ، والشورى حق في كتاب الله ؛ فمن ردها رد الحق ، قال الله تعالى (والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون) فذكر فضل الشورى بين الصلاة والزكاة .

الامام الاباضي غير مصون ومسؤول عن قراراته:

ليس للامام الاباضي حصانة معينة فهو مسؤول عن اجراءاته والقرارات التي يتخذها . فاذا اتخذ قراراً غير قانوني ولا تنص عليه الشريعة ، وجب عليه الدية من ماله الخاص . فاذا امر الامام مثلاً :

«بأدب رجل قد لزمه ولم يلزمه ، فمات تحت الضرب او بعده من قبل ان يصح ضربه ما يلزمه . . فإن كان ذلك الحد الذي أقام عليه واجباً فلا على الامام من ذلك شيء وهو قتيل الله ، وإن كان يلزم فيه التقرير كانت ديته من بيت الله بلا قود ، وإن كان على غير حلّه فعلى الامام ديته خاصة في ماله» .

مسؤوليات الامام الادارية:

على الامام مراقبة ولاته وجباته وقضاته ، وعليه ان يتمعن في اختيارهم ، ذلك لأن شروط اختيار الولاة والحكام والجباة هي نفس شروط اختيار الامام سواء من حيث الصفات الجسمية او الخلقية والفكرية . ولذلك يؤكد المذهب الاباضي بأن «القول في أحكام الوالي كالقول في أحكام الامام» وأن «القول في جابي الزكاة كالقول في الامام» .

ويشير الصائفي الى ان من واجب الامام عزل الوالي الفاسد :

«وعلى الامام عزل الوالي اذا شكته الرعية ، ولا يكلفهم على ذلك بينة انه احدث حدثاً يستحق به العزل بل يعزله ويولي غيره من اهل الامانة والفضل» .

بل يذهب الصائفي اكثر من ذلك ، فيرى بأن الامام «اذا اتخذ وزراء من الظالمين فانه يستتاب فإن تاب وإلا عزل وحورب» .

مسؤوليات الامام الأمنية:

وعلى الامام الاباضي ان يحظر حمل السلاح :

«وللامام او من يقوم مقامه ان يمنع الاعراب من حمل السلاح . . . وكذلك اهل

القـرى اذا خـيف منهم البطش . وللامـام ووزرائه ان يأخـذوا على ايديهم اذا عـاندوا برأيهم» .

وفيما يتعلق بحظر السفر عن بعض رعاياه يشير الصائفي :

«لا يجوز للامام حجر المباح ولا اباحة المحجور ، والسفر مباح للخلق لا يجوز حجره ولا منعه على احد الا ان يصح ان خروجه وسفره في معصية ؛ فمنعه يكون على وجه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، او يرتاب منهم المخادعة والقدح في دولة المسلمين والتوهين لها ، فذلك على النظر من الامام مع مشورة الصالحين مناهل العلم» .

مسؤولية الامام المالية :

وللامام الاباضي مسؤوليات مالية باعتباره «الأمين على بيت مال المسلمين» ويؤكد الاباضية على اهمية العدالة في جباية الزكاة ، ولذلك يشير الصائفي الى ضرورة الحيطة والحذر في اختيار الجباة والوكلاء .

«ان جابي الزكاة ينبغي ان يكون بمنزلة الامام في زوال العاهات وصحة الامانات لأنه علم من اعلامه وشعبة من احكامه . ولا ينبغي ان يجعل في اعمى لتعذره في معرفة ما يقبض ومن يقبض منه ، ولا في اصم لعدم سمعه عماذا قبض ولا مماذا قبض . . . ولو عظمت منزلته وجل قدره ورتبته في الاسلام . وليس امر العاهات بعيب في الدين وانما هو مشقة على المكلفين . . وعندي ان امر الجباية مثل الامامة وأقرب للمنع لأن الامام له ان يولي الاحكام من يبصرها وهذا ليس له ان يولي الجباية غيره . .» .

والامام يقبض الاموال :

«المعـدوم اربابهـا مـثل الزكـوات والكفـارات ، والامـوال الموقـوفـات ، واللقطات ، والصوافي ، والوصايا المعينات ، والمؤبدات وغير المؤبدات ، كالوصايات للمساجد والسداد ، والطرق المسبلة والحشرية ، وقبض الديات من قاتل العمد والخطأ الذي لا ولي له من القتلى ، وكذلك فطرة الابدان» .

ووضع الاباضية قواعد محددة في صرف هذه الاموال وانفاذها :

«اما الوصايا والوقوفات فتنفذ فيما جعلت له ، لا تبدل ولا تغير ، واما الزكوات فثلثها للفقراء الا ان يحتاج لها لعز دولة المسلمين ، وكذلك الصوافي يرى فيها رأيه . وأما الديات التي لا ولي لها فإن كان يرجى لها ورثة وبلوغ حجة وقفت ، وإن لم يقدر لهم على معرفة وأيس المسلمون من الوصل الى معرفتهم دخلت في حكم الاختلاف ، ومن قال تجعل في عز الدولة فهو واسع ، وكذلك الغوايب .

وقيل ان الامام وصي من لا وصي له من بلغ بلغ ، وللأيتام مقام الاوصياء ، وللأغياب مقام الوكلاء» .

ويؤكد الصائفي على التزام مبدأ المساواة في العطاء للمسلمين :

«وعلى الامام ان يساوي بينهم في اعطياتهم الثابتة لهم ، والدين اللازم لهم» .

كما وأن على الامام او الوالي ان يحكما على من عليه حق لبيت المال من بيع باعه او غير ذلك .ومن حق الامام او واليه الحجر على المدين حتى يدفع الحق الواجب عليه .

ويستلم الامام وولاته اجورهم من بيت المال :

«وللامام ان يأخذ الاجر من بيت مال الله ، وكذلك حكامه» .

شروط استقالة الامام أو عزله:

يؤكد المذهب الاباضي على تحريم عزل الامام العادل :

«أجمعت الامة على تحريم عزل ائمتها اذا عدلت واستقامت على منهاج العدل . . .» .

ومعنى ذلك ان الامام لا يمكن ان يعزل دون «عذر» مشروع . وهناك وجهات نظر مختلفة حول طبيعة هذا العذر المشروع . كما ان الامر يختلف بالنسبة للامام الشاري والامام الدفاعي ، فان استقالة الثاني او عزله عن الامامة اسهل من الاول .

ويؤكد الصائفي على ضرورة المشورة وتبادل وجهات النظر بين الامام وجماعته من جهة ، وبين المعارضين له من جهة اخرى . ويشير ابو المؤثر الى المعنى نفسه حين يقول :

«فأما اذا كان امام يعزل او يحارب ، فليس الا بمشورة من المسلمين من اهل المصر

حتى يكونوا شهوداً عليه وحجة ، ثم يكون حقاً على عامة المسلمين الرعية اتباعهم وتصديقهم» .

والامام الشاري لا يستطيع ان يعتزل ، ولا يمكن للرعية عزله الا اذا اصابته عاهة جسمية معوقة ، او كبر سنه ، وليس كبر السن عذراً بحد ذاته ، ولكن اذا صاحبه عذراً عقلي او بدني :

«وليس للامام الشاري ان يخلع نفسه او تخلعه الرعية الا ان تنزل به احدى العاهات من صمم لا يسمع منه النداء ولا دعاوى الخصوم ، او ذهاب عقله حتى لا يفهم ولا يعقل ما يرد عليه من الاحكام ، او يذهب نطقه حتى لا يفصح الكلام ، او بصره حتى لا يبصر» .

ويُعزل الامام الشاري اذا فشل في اعلان الجهاد ضد الجبابرة او الاعداء . على ان عزل الامام الشاري او اعتزاله لا يتم الا بعد ان يسبقه تبادل في وجهات النظر والمشورة بين الطرفين الامام والمعارضين له .

ويجوز عزل الامام الشاري : «اذا اتفق هو والاعلام على ذلك . . . وأما ان يخلع نفسه برأيه او يخلعه الاعلام بغير رضاه فلا يجوز» .

وعلى العكس من ذلك الامام المدافع «فإن المسلمين اذا اوجب الرأي منهم والنظر عزل الامام المدافع ، جاز لهم ذلك ، ولا حجة عليهم ، كما هو لو عزل نفسه برأيه جاز له ذلك» .

ومن الاعذار الشرعية الموجبة لعزل الامام الاباضي ان يخل الامام بالمسؤوليات الملقاة على عاتقه ، لأن معنى ذلك انه أخل بالعقد بينه وبين الرعية ، ومن ذلك :

١ - اذا ارتكب الامام «مكفرة» فعلى الرعية الا تنقض العهد والطاعة له وتتبرأ منه قبل ان تدعوه «للتوبة» فاذا تاب فهو الامام وولايته واجبة ، وعكس ذلك فعلى الرعية البراءة منه وقتاله اذا لزم الامر ذلك .

٢ - واذا حدثت ثورة على الامام ولم يقاتلهم رغم قدرته على القتال فقد كفر ، وعليه ان يعتزل او يعزل . وشرط مقدرته هو ان يكون عنده من الاتباع كنصف عدوه .

«وأما اذا كان عنده كنصف العدو ثم ترك وأهمل وصح عليه ذلك ، وجب خلعه» .

٣ – اذا امتنع اتباعه من طاعته فان ذلك عذر له للاستقالة من منصبه .

٤ – اذا اعتزل عنه اثناء القتال عدد من اتباعه المخلصين فيجب ان يعزل .

٥ – اذا ترك الامام المشورة مع صحابته زالت امامته : «والمشورة على الامام فرض . . فاذا تركها زالت امامته وسقطت عن الرعية طاعته» .

٦ – يسقط الامام «اذا رأى الباطل فلم ينكره والمنكر فلم يغيره» .

٧ – «واذا استعمل الامام غير المسلمين واتخذ وزراء من الظالمين ، فانه يستتاب ؛ فان تاب والا عزل وحورب» .

هذه هي مجمل الاعذار التي تسقط الامام من منصبه ، ولكن المذهب الاباضي لم يكن حدياً في معالجته لهذه الاعذار ، واشترط المناقشة ، وتبادل وجهات النظر قبل اتخاذ أي قرار او القيام بأي اجراء من قبل الامام او المعارضين له . ففي ظروف معينة مثلاً اجاز المذهب الاباضي استعمال غير المسلمين والاستعانة بهم في قتال اعداء الاباضية ، كما اشرنا الى ذلك سابقاً . فالغاية قد تبرر الوسيلة احياناً ، ويجد الفقهاء لها مخرجاً شرعياً .

الهوامـــش

١) Brunnow, Die charicheten Inter den cresten Ommaygaden, 1867 'Leiden, PP. 18f

يوليوس فلهاوزن ، الخوارج والشيعة ، مترجم ، الكويت ، د .ت .

أ١) راجع : M.Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh, 1961

- Kharijite Thought...Der Islam, 1961.
- W. Thomposn, Kharijitism..., in D:B. Macdonald Presentation Volume, London, 1933.
- L.U. Vaglieri, Le vicende del Harigismo..., R.S.O., 1949.
- Della Vida, G., al-Sufriyya, E.1. (1)
- J.C. Wilkinson, The Ibadi Imama, B.S.O.A.S., 1967.
- R.Rubinacci, al-Azariqa, E.1. (2)
- I.Lewicki, al-Ibadiyya, E.1.(2)
- A.K. Annami, Studies in Ibadism, ph. D. thesis, Cambridge Univ. 1971, published and transated into Arabic, Beirut, 1986, See J.S.S., 1970.
- F. Salem, Political Theory and Institution of the Khawarij, J.H.U., LXXXIV.

ومن المراجع العربية الجديدة :

معروف نايف ، الخوراج في العصر الاموي ، بيروت ، ١٩٧٧ .

عوض خليفات ، نشأة الحركة الاباضية ، عمان ، ١٩٧٨ .

محمود اسماعيل ، قضايا في التاريخ الاسلامي ، الدار البيضاء ، ١٩٨١ .

علي يحيى معمر ، الاباضية في موكب التاريخ ، عمان ، ١٩٩٣ .

٢) بروكلمان ، تاريخ الشعوب الاسلامية ، ج١ ، ص١٠٠)الترجمة) .

٣) راجع : W.M. Watt, Free will and predestination in early Islam, P. 35

٤) راجع التفاصيل في : F. Omar, The 'Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969

٥) راجع بحوث Lewiski, VanEss, Smith, Wilkinson وغيرهم كثير .

٦) عن فرق الخوارج العديدة راجع : الشهرستاني ، الملل والنحل ، ليبزك ، ١٩٢٣ ، ج١ ، ص١٥٥ فما بعد .

المبرد ، الكامل ، ج٣ ، ص٢١٢ فما بعد .

البغدادي ، الفرق بين الفرق ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص١٦٧ فما بعد .

٧) حول هذا الموضوع راجع : كتابنا التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين ، بغداد ، ١٩٨٥ .

٨) المبرد ، الكامل ، ج٣ ، ص٢٥٥ . - الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ج١ ، ص١٦٧ . - ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، بيروت ١٩٦٣ ، ج٥ ، ص٩٦ .

٩) عرفان عبدالحميد ، دراسات في الفرق والعقائد ، بغداد ، ١٩٦٧ ، ص٧٧ فما بعد .

١٠) حول هذا المصطلح والاختلاف في تفسيره راجع : محمد

عبدالحي شعبان ، التاريخ الاسلامي ، ج١ (بالانكليزية) ص٧٦ فما بعد .

١١) Watt, Freewill..., P. 35

١٢) راجع : Brunnow, Die charicheten unter den eresten Ommayaden, Leiden, P. 18

كذلك فيليب حتى ، تاريخ العرب ، ص١٩٢ .

١٣) عرفان عبدالحميد ، المصدر السابق ، ص٧٢ .

١٤) Rubinacci, al-Azariqa, E.1.(2)

١٥) محمود اسماعيل ، الحركات السرية في الاسلام ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص١٦ .

١٦) محمود اسماعيل ، المصدر السابق ، ص١٦ فما بعد .

١٧) محمد عمارة ، الاسلام والثورة ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص٤٣ فما بعد . - المؤلف نفسه ، الاسلام وفلسفة الحكم ، القاهرة ١٩٨٩ ، ص٦٧ .

١٨) فاروق عمر ، الخلافة العباسية ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص٨٩ فما بعد . راجع كذلك نايف محمود معروف ، الخوارج ، بيروت ، ١٩٧٧ ، ص٢٠٥ فما بعد .

١٩) عبدالامير دكسن ، الخلافة الاموية ، بغداد ، ١٩٧٧ ، ص٦٤ فما بعد . - نايف محمود معروف ، المصدر السابق ، ص١٥١ فما بعد .

٢٠) مجهول ، العيون والحدائق ، ج١ ص١٢٦ فما بعد . - ابن الاثير ، الكامل ، ج٤ ، ص٢٠١ .

٢١) مجهول ، العيون والحدائق ، ج ١ ص١٤٢ . - الطبري ، تاريخ ، ج٨ ، ص٨٢٩ .

٢٢) مجهول ، العيون والحدائق ، ج١ص١٤٣ .

٢٣) الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، ج١ ، ص٥١ .

٢٤) الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، ج٤ ، ص١٢٧-١٢٨ . - كذلك ، رسائل ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص٤٠-٤١ .

٢٥) الجاحظ ، رسالة في مناقب الترك ، ضمن رسائل الجاحظ ، القاهرة ، ١٩٦٤ . - ابن حسول ، تفضيل الترك على سائر الاجناد ، استانبول ، ١٩٤٠ ، ص١٢ .

٢٦) راجع : فاروق عمر ، الخلافة العباسية بل عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ، ١٩٧٤ (المقدمة) .

٢٧) المبرد ، الكامل ، ج٢ ، ص١٠٢١ .

٢٨) المؤلف المجهول ، العيون والحدائق ، ج١ ، ص١٠٥ . - المبرد ، الكامل ، ج٣ ، ص١١٢٨ .

٢٩) حول التفاصيل راجع : فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، ج١ ، ص٢٣٩ فما بعد .

٣٠) ابن قتيبة ، المعارف ، القاهرة ، ص٦٢٢ . - فاروق عمر ، الخليج العربي ، طبعة بغداد ، ص١٠٩ .

٣١) المصدر السابق ، ص١١٤ .

٣٢) الطبري ، تاريخ ، طبعة ليدن ، ق٢ ، ص١٤٩٢ فما بعد .

٣٣) خليفة بن خياط ، طبقات ، ص٢١٠ . - الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج١ ، ص ٦٨ فما بعد .

٣٤) العوتبي ، انساب العرب ، ورقة ١٠٧ب .

٣٥) فاروق عمر ، الخليج العربي ، ص١٤١ .

٣٦) الطبري ، تاريخ ، طبعة القاهرة ، ج٧ ، ص٣٦٢ .

٣٧) السالمي ، تحفة الاعيان ، ج١ ، ص١٠٨ .

٣٨) الدجيلي ، فرقة الازارقة ، ص٨١ .

٣٩) السالمي ، المصدر السابق ، ج١ ، ص١١١-١١٢ . - مهدي طالب هاشم ، الحركة الاباضية في المشرق ، ص٢١٣ فما بعد .

٤٠) اليعقوبي ، تاريخ ، ج٣ ، ص١١٦ . - الازكوي ، كشف الغمة ، ورقة ٣٣ أ .

٤١) مهدي هاشم ، المصدر السابق ، ص٢٦٥ فما بعد .

٤٢) الازكوي ، كشف الغمة ، ورقة ٣٣٣أ . - السالمي ، المصدر السابق ، ج١ ، ص٢١٦ .

٤٣) المصدر السابق ، ج١ ، ص٢٣١ .

٤٤) راجع التفاصيل : مهدي هاشم ، المصدر السابق ، ص٢٧٧ فما بعد .

٤٥) العوتبي ، انساب العرب ، ورقة ١٩٤ب .

٤٦) السالمي ، المصدر السابق ، ج١ ، ص٢٤١ .

٤٧) الازكوي ، المصدر السابق ، ج١ ، ص٢٤١ .

٤٨) المصدر السابق . - السالمي ، المصدر السابق ، ج١ ، ص٢٥٢ .

٤٩) الازكوي ، المصدر السابق ، ورقة ٣٣٠أ فما بعد .

٥٠) المصدر نفسه .

٥١) المصدر السابق ، ١٣٣أ .

Wilkinson, The ibadi imama, B.S.O.A.S., 1970. (٥٢

Wilkinson, Bio-Bibliographical... Arabian Studies, Vol. III, PP. 137ff. (٥٣

٥٤) ابو المؤثر ، الاحداث والصفات ، ورقة ٢٦ .

٥٥) الصائفي ، كنز الاديب ، ورقة ٨٢أ .

٥٦) الحضرمي ، مختصر الخصال ، ورقة ٧٠ب .

٥٧) الصائفي ، المصدر السابق ، ورقة ٨٢أ .

٥٨) الازكوي ، المصدر السابق ، الباب ٣٣ .

٥٩) ابو المؤثر ، الاحداث والصفات ، ورقة ٢٦ .

٦٠) لقد نقل الازكوي جزءاً من كتاب الكفاية ضمن كتابه ، راجع الباب ٢٧ .

٦١) الصائفي ، المصدر السابق ، ورقة ٨٢ب .

٦٢) المصدر السابق ، ورقة ٩٣أ ، ٨٦ب ، ٨٥أ .

Wilkinson, The Ibadi.., PP. 536ff. (٦٣

٦٤) الصائفي ، المصدر السابق ، ورقة ٩٩ب .

٦٥) يشير الحضرمي الى شروط امامة الظهور : قوة أهل الدعوة ، ان يبلغ عددهم اربعون رجلاً حراً بالغاً صحيحاً ، وفيهم ستة رجال من اهل العلم والدين والفقه على الاقل . راجع مختصر الخصال ورقة ١٧ب .

٦٦) لقد عالج كل من الصائفي وأبو المؤثر والبسيوي هذه المحاور في جملة كتبهم فيمكن الرجوع الى التفاصيل هناك .



الفصل الثالث

حركات الغلو (التطرف)

«الغلاة المتظاهرون بالاسلام هم الذين نسبوا امير المؤمنين والائمة من ذريته عليهم السلام الى الالوهية والنبوة ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد ، وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المؤمنين عليه السلام بالكفر والقتل والتحريق بالنار ، وقضت الائمة عليهم السلام عليهم بالاكفار والخروج عن الاسلام» .

الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ/١٠٣٦م)
تصحيح عقائد الامامية، ٦٣

«ومن (الشيعة) طوائف يسمون الغلاة تجاوزوا حد العقل والايمان في القول بألوهية هؤلاء الائمة اما على انهم بشر اتصفوا بصفات الالوهية او ان الاله حل في ذاتهم البشرية وهو قول الحلول . . .»

ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م)
مقدمة كتاب العبر، ص٨٣٢



المبحث الاول

حركات الغلو (التطرف)

حتى نهاية العصر الاموي ١٣٢هـ/٧٤٩م

معنى الغلـو:

ان الذي يعنينا في معنى الغلو هو التعريف الاصطلاحي التاريخي ، فالغلو بهذا المعنى هو التطرف وتجاوز الحد المعقول والمقبول . فقد عرف ابن خلدون الغلاة بكونهم طوائف .

«تجاوزوا حد العقل والايمان في القول بألوهية الائمة اما على انهم بشر اتصفوا بصفات الالوهية او ان الاله حل في ذاتهم البشرية . . .» [١] .

بينما يعرفهم الشيخ المفيد بقوله :

«الغلاة المتظاهرون بالاسلام . هم الذين نسبوا امير المؤمنين والائمة من ذريته عليهم السلام الى الالوهية والنبوة ووصفوا لهم من الفضل في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المؤمنين عليه السلام بالكفر والقتل والتحريق بالنار وقضت الائمة عليهم السلام عليهم بالاكفار والخروج عن الاسلام» [٢] .

ان حركات الغلاة في التأريخ العربي الاسلامي كانت من حيث بعدها السياسي – العقيدي حركات تهدف ضرب الدولة الاسلامية وهدم الاسلام والتشكيك بالقيم والمثل السائدة في المجتمع . كما انها كانت حركات طارئة ومرفوضة من المجتمع .

السبئيـة:

بدأت حركة الغلو تعمل عملها داخل المجتمع الاسلامي ومنذ وقت مبكر . ولعل بداياتها الاولى ظهرت مع ما يسمى بالسبئية وسواء صح وجود شخصية باسم عبدالله بن سبأ اليهودي الذي تستر بالاسلام ظاهراً ام لم يصح . فإن الذي يهمنا هو وجود تلك الاراء والافكار المغالية والمتطرفة التي خرجت عن الاسلام الصحيح في اواخر عهد الراشدين .

فقد زعمت السبئية ان علياً حي ولم يمت وانما الذي قتل هو الشيطان تصور بصورته وتطرفت السبئية فقالت ان علياً نبي ثم غلت فيه اكثر وزعمت انه اله . ثم نقلت السبئية الالوهية من الانبياء الى الائمة عن طريق التناسخ وقالت ان علياً والائمة من بعده الهة وبهذا خرجت عن دائرة الاسلام .

ويبدو البعد السياسي في السبئية في محاولة هدم الاسلام الصحيح وفي تفتيت الدولة الاسلامية الفتية واثارة الفرقة بين المسلمين حيث لم يكن في مصلحتها غير ذلك .

استمرت حركة الغلو في النشاط في العصر الاموي وخاصة في مجتمعات المدن التي يكثر فيها الموالي . وقد ظلت حركة الغلو تركز عملها على ذات المحورين وهما هدم الدين وتفتيت المجتمع . ففي رواية :

«لم تقبل بنو الارقم من كندة ان تقيم في الكوفة حيث يشتم عثمان فرحلت الى الجزيرة وخرجت معهم بنو احمر بن عمرو وبعض بني الحارث بن عدي وبنو الاخرم من بني حجر بن وهب . .» [٣] .

ولا شك ان ذلك يدل على استمرار دور السبئية الهدام ، بل انها استغلت الفرصة الجديدة التي واتتها بظهور المختار بن ابي عبيد الثقفي في الكوفة سنة ٦٦هـ/٦٨٥م فتغلغلت في صفوفه تبث آراءً مغالية جديدة امعاناً في الهدم الاعتقادي والسياسي على حد سواء . ومن هنا تكمن اهمية الرواية التي تصف اتباع المختار بكونهم خليطاً من السبئية وعبيد اهل الكوفة والموالي الذين تزعمهم كيسان مولى بجيله وصاحب شرطة المختار الثقفي في الكوفة وسموا (بالكيسانية) نسبة اليه . ويبدو الضعف في حركة المختار الثقفي منذ البدايات الاولى لها اذ لم يستطع ان يحفظ التوازن بين الجناح المتطرف (الغلاة) الكيسانية وبين الجناح المعتدل من القبائل العربية من اهل الكوفة الذين ايدوه وسموا انفسهم بالمختارية نسبة اليه[٤] .

الكيســانية:

تمثل في عقيدة الكيسانية وزعيمهم المختار بن ابي عبيد الثقفي العديد من الاراء المتطرفة التي جعلت منها الحركة السياسية الدينية الاولى التي بلورت عقيدة الغلو في

المجتمع الاسلامي . ومن هنا جاء ربط كتاب الفرق بين السبئية والمختارية او الكيسانية . ولعل اول ظاهرة تجلب الانتباه هو تستر الحركة وراء الائمة العلويين من آل البيت فقد رفعت شعار الثأر للحسين بن علي رضي الله عنه وعمل المختار الثقفي على كسب تأييد علي بن الحسين (زين العابدين) دون جدوى فانتقل الى الادعاء بأنه يعمل من اجل محمد بن علي بن ابي طالب (محمد بن الحنفية) . ومهما كان موقف ابن الحنفية من حركة المختار الثقفي فإن المتعارف عليه انه تبرأ من المختار وعقيدته بعد افتضاح غلوه وتطرفه .

لقد زعم المختار واتباعه من الكيسانية ان محمداً بن الحنفية مهدي وهو الذي امر المختار بأخذ ثأر الحسين رضي الله عنه . ثم ادعوا القول بأن ابن الحنفية هو وصي علي بن ابي طالب رضي الله عنه وليس لأحد من اهل بيته ان يخالفه في امر من الامور . وظهر بينهم القول بأنه (الامام المنتظر) وهو حي لم يمت وسيعود ليملأ الارض عدلاً كما ملئت جوراً وبهذا فلم يسلموا بوفاته سنة ٨١هـ/ ٧٠٠م بل انتظروا رجعته . وكانت فكرة الرجعة قد ظهرت اول ما ظهرت عند السبئية بعد مقتل الامام علي رضي الله عنه .

كما جوز الكيسانية (البداء) (٥) على الله سبحانه وتعالى فقد ادعوا بأن الله يغير اراءه وقراراته . فاذا كان الله يعدل عن رأي الى رأي اخر يخالفه ، فإن الامام او من ينوب عنه يستطيع ان يغير قراراته . وبهذا استعمل الغلاة هذه الفكرة لأول مرة لتبرير مواقفهم وتقلباتهم الفكرية والسياسية . وأكثر من ذلك فقد زعمت الكيسانية ان علياً واولاده الثلاثة انبياء يحيطون بالعلوم كلها ويفسرونها بالتأويل .

ان كل هذه الافكار التي ابتدعتها الكيسانية تخرج دون شك الكيسانية من دائرة الاسلام الصحيح ، الا ان الاخطر هو البعد السياسي الذي مثلته في ذلك الوقت خاصة حين ادعى المختار الثقفي انه مرسل من الامام الوصي ابن الحنفية . فهو بهذا المعنى (نائب الامام) . وهكذا حمل الكيسانية المختار الثقفي الى الادعاء بالنبوة مما جعله يزعم ان الوحي ينزل عليه . وقد تمادى المختار الثقفي حين ابتاع كرسياً ادعى انه للامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعين له سدنة ورسم طقوساً . بل اشاع بين اتباعه انه نبي

تتصل به الملائكة وكان لجبريل وميكائيل كرسيان في مجلسه وقد استعمل السجع في اقواله ليؤثر على مشاعر انصاره وكان يطلق حمامات بيضاء في معاركه مدعياً انها الملائكة جاءت لتنصره على عدوه . وحين يرى بأن افعاله وأقواله لا تؤتي نتائجها المرجوة يلحقها (بالبداء) على الله تعالى .

الهاشمية: (نسبة الى ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية)

بعد اندحار المختار الثقفي امام مصعب بن الزبير في معركة المدار ومقتله سنة ٦٧هـ/٦٨٦م وما اعقب ذلك من سيطرة عبدالملك بن مروان على العراق وتوليته الحجاج بن يوسف الثقفي على الاقليم ثم مبايعة محمد بن الحنفية لعبد الملك بن مروان ثم وفاته سنة ٨١هـ/٧٠١م . . كل ذلك كان له اثره على تحول حركات الغلو وخاصة الكيسانية [٦] .

لقد انشقت الحركة الكيسانية الى فرعين رئيسين :

الاول : وقف عند محمد بن الحنفية ولم يعترف بموته واعتقد انه حي يرزق اختفى وأنه المهدي الذي سيرجع ليملأ الارض عدلاً وغلوا في صفاته غلواً كبيراً وهذه الفرقة الواقفة هي الكربية .

اما الفرع الثاني فقد قطع بموته ونقل الامامة الى ابنه ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية . وهؤلاء هم الهاشمية الذين يمثلون الاغلبية من اتباع ابن الحنفية .

لقد اعتقدت الهاشمية ان روح الله حلت في الائمة اعتباراً من علي بن ابي طالب رضي الله عنه حتى ابي هاشم عبد الله . كما ادعت بأن لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل وان العلم الالهي الذي استأثر به الامام علي رضي الله عنه ابنه محمد بن الحنفية انتقل الى ابي هاشم بعد ان افضى به اليه ابوه محمد بن الحنفية وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقاً .

ولا بد من الاشارة الى هذه الظاهرة الجديدة في حركة الغلو والتي تؤكد على ان الامامة تنتقل من الامام الى خليفته بالعلم لا بالنسب او النص . فكل من احاط بعلم الامام من تلاميذه يكون اماماً او نائباً عنه بعده . وقد كان لحركة الغلو هدف سياسي من

وراء هذه البدعة الجديدة او التطور الجديد في الفكر المتطرف وسنلاحظ ان عدداً من الفرق الغالية في العصر العباسي نقلت الامامة من العلويين او العباسيين الى رجالات من غير آل البيت وهذا هو بيت القصيد .

لقد تعرضت الهاشمية الى سلسلة من الانشطارات في داخل الحركة فانشقت عنها فرق عديدة خالفتها في شخص الامام بعد ابي هاشم عبد الله واضافت الى فكرة الغلو مسائل جديدة خارجة عن دائرة الاسلام الصحيح .

كان عام ٩٨هـ/٧١٦م المنعطف الجديد في حركة الغلو ففي هذه السنة توفي ابو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية في الحميمة في طريق عودته من بلاد الشام الى الحجاز بعد زيارته لسليمان بن عبدالملك . وتشير روايات تاريخية انه التقى في الحميمة بمحمد بن علي بن عبد الله بن العباس وأوصى له جاعلاً اياه اماماً للحركة السرية الهاشمية ، فلم يكن لأبي هاشم ولداً يوصي له ولهذا امر اتباعه باتخاذ محمد العباسي إماماً لأنه تلميذه وقد اخذ العلم منه . وهكذا انتقلت زعامة الحركة الهاشمية الى العباسيين وأخذت تسمى بالعباسية حيناً والراوندية حيناً آخر والخداشية حيناً وكلها مسميات لفرقة واحدة . وهكذا تسترت هذه الفرقة المغالية وراء العباسيين هذه المرة ولكنها احتفظت بخصائص التطرف التي كانت موجودة في الحركة الهاشمية القديمة .

ولكن الراوندية لم تكن الفرقة الوحيدة التي انشطرت اليها الحركة الهاشمية . بل ان هذه الفرقة تفرقت الى خمس فرق جديدة على اقل تقدير هي : الراوندية والبيانية والحربية والجناحية واخيراً الرزامية التي تفرعت عن الراوندية وانشطرت من ثم الى فرق عديدة اخرى هي الابومسلمية والفاطمية (نسبة الى فاطمة بنت ابي مسلم) والمقنعية .

وسيأتي الكلام عن الراوندية وانشطاراتها في المبحث القادم حين نعالج حركة الغلو خلال العصر العباسي الاول . اما الان فسنتابع الفرق المغالية الاخرى التي نشطت في اواخر العصر الاموي .

البيانيـــة:

وتنسب الى بيان بن سمعان التميمي الذي زعم انه وصي ابي هاشم عبد الله وقال

بالحلول بمعنى ان روح الله حلت في علي بن ابي طالب ثم في ابنه محمد ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان . ويبدو ان حركته في بداية الامر كانت سرية خاصة في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي بالعراق ثم اظهرها في ولاية خالد بن عبد الله القسري (١٠٥هـ-١١٩هـ/٧٢٣-٧٣٧م) وقد انتقل بيان التميمي من الوصية الى الادعاء بالنبوة ثم ـ على حد قول بعض الروايات ـ بالالوهية . يقول البغدادي ان من البيانية من زعم :

«ان بياناً كان نبياً وأنه نسخ شريعة محمد ﷺ ومنهم من زعم انه كان الهاً وذكر هؤلاء ان بياناً قال لهم ان روح الله تناسخت في الانبياء والائمة ثم انتقلت اليه فادعى لنفسه الربوبية على مذاهب الحلولية»[٧] .

وقد استغل بيان مبدأ التأويل ففسر آيات القرآن الكريم لتأييد حركته وفق مقتضيات الموقف السياسي فما دام ابو هاشم قد اوصى له ونصبه اماماً بالنص وأن روح الله قد حلت فيه فإن من حقه وحده تأويل القرآن خاصة . وقد زعم ان القرآن يعنيه حين اشار هذا بيان للناس»[٨] .

ان الاراء التي نادى بها بيان بن سمعان من تأويل وحلول وتجسيد الالوهية كلها اراء متطرفة خارجة عن الاسلام بيد ان الذي نود التأكيد عليه هو ادعاؤه بالوصية لانها استغلت من قبل الغلاة الطموحين لتنصيب انفسهم زعماء وأئمة وجبت طاعتهم وأضفت الصفة الشرعية عليهم .

لقد استطاع خالد القسري ان يلقي القبض على بيان ثم أمر بصلبه في الكوفة وقد قابله قبل تنفيذ الحكم مستهزئاً بأرائه : «ان كنت تهزم الجيوش بالاسم الذي تعرفه فاهزم به اعواني عنك» !! والمعروف ان بعض الروايات تشير بأن بياناً بن سمعان ادعى القدرة على الاعمال الخارقة وأنه يفعل ذلك بالاسم الاعظم ويقول البغدادي ان بياناً زعم انه يهزم العسكر بالاسم الاعظم .

المغيـرية:

وتنسب الى المغيرة بن سعيد العجلي[٩] الذي كان معاصراً لبيان بن سمعان ومولى مثله . وقد ظهر في ولاية خالد القسري كذلك حيث قبض عليه وصلبه سنة ١١٩هـ/٧٣٧م في واسط .

وقد اتخذ المغيرة من الدعوة الى امامة محمد الباقر بن علي زين العابدين ستاراً لحركته المتطرفة وحين توفي الباقر سنة ١١٩هـ ادعى بأنه اوصى له ونصب نفسه اماماً ولكنه كالعادة انتقل من الامامة الى النبوة ثم الى الالوهية تقول رواية تاريخية :

«ان المغيرة ادعى لنفسه الامامة بعد محمد (الباقر) بن علي بن الحسين وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه وغلا في نفس علي» .

وفي رواية اخرى ان المغيرة زعم :

«انه نبي وأنه يعلم اسم الله الأكبر . . وزعم انه يحيي الموتى بالاسم الاعظم» .

وتمادى اكثر حين استحل المحارم وغلا في علي رضي الله عنه غلواً كبيراً فجعله فوق البشر ، يقول ابن عبد ربه عن الاعمش انه قال :

«دخلت على المغيرة فسألته عن فضائل علي فقال : انك لا تتحملها . قلت : بلى . فذكر ادم صلوات الله عليه فقال : علي خير منه . ثم ذكر من دونه من الانبياء فقال : علي خير منهم حتى انتهى الى محمد ﷺ فقال : علي مثله . فقلت كذبت عليك لعنة الله ، قال : قد اعلمتك انك لا تتحملها» [١٠] .

وانحرف المغيرة بن سعيد حين عمد الى تأويل القرآن وتفسير كلماته على انها ترمز الى رجال معينين وتشنيعه بصحابة رسول الله ﷺ وادخاله الكثير من العقائد الشرقية القديمة في مذهبه مثل عقائد المانوية المجوسية وخداعه الناس بالسحر حين ادعى انه :

«يحيي الموتى بالاسم الاعظم وأراهم اشياء من النيرنجات والمخاريق» [١١] .

وتعد حركة المغيرة اول حركة منظمة في سلسلة حركات الغلاة بالعراق مما دعا السلطة الاموية الى التشدد معها . وعلى الرغم من قتل المغيرة العجلي ودعاته السبعة «الوصفاء» سنة ١١٩هـ / ٧٣٧م فإن حركته لم تنته اذ تزعمها بعده جابر الجعفي بالكوفة ثم جاء بعده بكر الأعور القتات الهجري .

المنصــورية:

نسبة الى ابي منصور العجلي[١٢] وهو من عبد القيس ولعله اول عربي بالعراق يقود

حركة مغالية متطرفة ، اذا تركنا جانباً حركة المختار الثقفي التي اشتملت على جناح متطرف غالي في عقيدته . وقد سار ابو منصور على خطا المغيرة في التستر وراء امامة محمد الباقر على الرغم من ان الباقر تبرأ منه في الحال . ثم ادعى ابو منصور بالوصية من الباقر بعد وفاة هذا الاخير ثم زعم انه نبي .

لقد كان ابو منصور تلميذاً للمغيرة بن سعيد ونادى بأغلب الاراء المتطرفة التي نادى بها المغيرة . ويبدو كذلك انه بدأ حركته والمغيرة لا يزال على قيد الحياة ، ولكن نشاطه السياسي والديني بدأ بالتصاعد بعد وفاة الباقر سنة ١١٧هـ ثم مقتل المغيرة سنة ١١٩هـ حيث اصبح بامكانه ان يدعي الوصاية من الباقر ووراثة الحركة بعد المغيرة بن سعيد ولكن والي العراق في العصر الاموي يوسف بن عمر الثقفي استطاع القبض عليه مع زمرة من انصاره خاصة من قبيلة كندة وصلبه بعد سنة ١٢٠هـ بقليل .

وكانت عقيدة المنصورية هي نفس عقيدة المغيرية على ان البدعة الجديدة التي جاء بها ابو منصور العجلي هي فكرة «النبوة المستمرة» بمعنى ان الانبياء والرسل لا تنقطع ابداً وانهم يظهرون في جميع العصور . وهذه الفكرة لا تشكك فقط بما جاء به الاسلام من أن الرسول محمد ﷺ هو خاتم الانبياء والمرسلين ، بل اخطر من ذلك سياسياً هو انها تسوغ لأبي منصور وغيره من الغلاة الادعاء بالنبوة ونشر عقائدهم الباطلة على اساس النبوة : يقول الاشعري ان المنصورية قالت :

«ان رسل الله لا تنقطع ابداً ، فقالوا بتواتر الرسل وان الرسالة لا تنقطع» وقد اثرت هذه الفكرة في الفرق الاخرى التي جاءت بعد المنصورية مثل الجناحية انصار عبد الله بن معاوية الطالبي ، والاسماعيلية الذين قالوا بأن النبوة فيض دائم ومستمر ، وكذلك القاديانية والبهائية . كما استغل ابو منصور التأويل لضرب الاسلام فأحل النساء والميسر والخمر والدم ولحم الخنزير زاعماً ان هذه المسميات هي اسماء رجال في معناها الباطن حرم الله تعالى ولايتهم . وزعم نفس الزعم بالنسبة للفرائض من صلاة وزكاة وصيام وحج فأسقطها عن المسلم به !!

اما البدعة الجديدة الاخرى التي اضافها ابو منصور الى عقيدة المغيرية فهي الارهاب

عن طريق الخنق . فقد اوضح ابو منصور لأتباعه ان القضاء على مخالفيهم في المذهب انما هو واجب ديني ، يقول النوبختي :

«وكان (ابو منصور) يأمر اصحابه بخنق من خالفهم وقتلهم بالاغتيال ويقول من خالفكم فهو كافر مشرك فاقتلوه فان هذا جهاد خفي» !!

وقد ظهر الخناقون المنصورية في اواخر العصر الاموي في العراق واستفحل امرهم في العصر العباسي اذ يصف الجاحظ اساليبهم الارهابية التي اثارت الفزع والقلق بين الناس . يقول الاشعري عن الخناقين «استحلوا خنق مخالفهيم وأخذ اموالهم» . ويبدو ان بعض قبائل الكوفة قد اذعنت لهم خوفاً او طمعاً ولذلك يقول ابن قتيبة(١٣) .

«ان اكثر الخناقين بالكوفة من كندة» .

ويبدو ان العديد من اتباع المغيرة بن سعيد التحقوا بخلفه ابي منصور العجلي وتبنوا آراءه في التطرف والانحراف والارهاب .

الجناحيـــة:

وينسبون الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر «الطيار» الطالبي ذي الجناحين ومن هنا جاءت تسميتها بالجناحية (١٤) . وقد قام عبد الله بن معاوية بحركة ضد الدولة الاموية في اواخر ايامها وسيطر بعض الوقت على الكوفة ثم انسحب الى بلاد فارس وكون كياناً سياسياً لم يدم اكثر من ثلاث سنوات حيث قضى عليه الامويون وقتلوه سنة ١٣٠هـ/٧٤٧م .

على الرغم من ان عبد الله بن معاوية لم يكن علوياً بل طالبياً فقد تسترت وراءه فرقة من فرق الغلاة واستطاعت ان تستغل طموحه وتكسبه الى جانبها وهي الفرقة التي سميت بالجناحية وهكذا فان جناحاً في حركته كان يدين بالغلو والتطرف في الدين على نمط الجناح الراوندي - الخداشي في الدعوة العباسية . وان عبد الله بن معاوية كان على علم به الا انه تساهل معه وتركه يعمل من اجل كسب اكبر عدد ممكن من الانصار الى حركته السياسية .

ان الجناحية من ناحية العقيدة تمثل كل خصائص الغلو والتطرف حين اكدت على

مبدأ التناسخ والحلول وان الدين طاعة رجل لأن معرفة الامام تحل الانسان من الفرائض الدينية وانكرت البعث وقامت بتأويل آيات القرآن حسب مقتضيات الموقف السياسي وبهذا انحرفت عن الاسلام .

اعتقدت الجناحية بأن ابا هاشم عبدالله قد أوصى بالامامة من بعده الى عبد الله بن معاوية ودانت بامامته .

ويتفق كتاب الفرق على ان الجناحية اعتقدت بالعلم الالهي فقد زعم عبد الله بن معاوية «ان العلم ينبت من قلبه كما تنبت الكمأة» . ويضيف المقريزي[١٥] ان الجناحية : «استحلوا الخمر والميتة ونكاح المحارم وانكروا القيامة» . وفي رواية اخرى[١٦] ان الجناحية لا يرون وجوب الصلاة والزكاة وغيرها من الفرائض لأن من وصل الى الامام وعرفه ارتفع عنه الحرج .

واشار الرازي في كتابه الزينة[١٧] ان هذه الفرقة انقسمت بعد موت عبد الله بن معاوية سنة ١٣٠هـ الى قسمين : الاولى وقفت عنده وعدته حياً لا يموت وسيرجع وأنه مقيم بجبال اصبهان وهو القائم المهدي .

والثانية قطعت بموته وادعت امامة زعمائها الجدد ومنها الحارثية اتباع اسحق بن زيد ابن الحارث . وسنتطرق الى الجناحية بتفصيل أكثر في المبحث الثالث من هذا الفصل .

* * *

يتبين من هذا المبحث ان نزعة الغلو نمت بين فئات محدودة وقليلة في المجتمع الاسلامي ، ومع انها كانت دعوة غير منظمة بدأت بالسبئية التي حاولت بث التفرقة والانشقاق في صفوف الامة ومن ثم هدم كيانها السياسي وعقيدتها الاسلامية من خلال التستر وراء الولاء للامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه .

الا ان هذه النزعة المغالية والمتطرفة بدت اكثر تنظيماً في حركتها خلال العصر الاموي ومن خلال نشاط الفرقة الكيسانية وفروعها وكذلك فرق الغلاة الاخرى المستقلة عن الكيسانية مثل البيانية والمغيرية والمنصورية . وقد تسترت كل هذه الفرق المغالية وراء واحد من الائمة العلويين على الرغم من تبرء الائمة من زعماء هذه الفرق وتكفيرهم لهم .

ولعل نظرة عامة الى عقائد الغلاة تؤكد امراً واحداً هو هدم الدين الاسلامي واحلال شريعة جديدة لا علاقة لها بشريعة محمد ﷺ بل تنسخ تلك الشريعة وتبدلها . فقد دعت فرق الغلاة الى الحلول حيث زعموا ان روح الله تحل في الانبياء والائمة او تتناسخ فيهم حتى تنتقل الى زعماء الغلاة . وبهذا يدعون الربوبية لانفسهم . لقد اصبح (الحلول والتناسخ) سمة مشتركة لمذاهبهم جميعاً وقد جرهم هذا الى القول بعدم البعث او القيامة لأن العقاب والثواب في هذه الدنيا حين تتناسخ الروح فتخرج من جسم وتدخل في جسم اخر غيره ان خيراً فخير وان شراً فشر . ولم تقطع العديد من فرق الغلاة بموت زعمائها بل ادعت انهم احياء اختفوا وسيعودون مستقبلاً . وقد مكنت (عقيدة الرجعة) هذه لزعماء الغلاة التصرف بحرية باسم الامام لحين عودته!! كما زعمت فرق الغلاة ان النبوة لا تنقطع بل هي مستمرة ، وان الرسل تتواتر ضمن سلسلة دورية أبد الدهر . وظهرت في هذه الفترة ايضاً النزعة الاباحية لدى الغلاة انطلاقاً من الفكرة التي عملوا على نشرها والتي مفادها «من عرف الامام فليصنع ما شاء فلا اثم عليه» وهكذا جوز لهم زعماؤهم التحلل من الفرائض الدينية والنواميس الخلقية .

ان هذه العقائد التي ظهرت في حركة الغلاة خلال فترة صدر الاسلام والعصر الاموي لم يكن هدفها ان تتقوقع ضمن البوتقة الدينية بل ان الهدف الاخطر هو انعكاساتها على الميدان السياسي وارتباطها بتطلع حركة الغلاة الى اقامة دولة تكون بديلة للدولة العربية الاسلامية . . وهكذا فكلما تقادم الزمن بحركة الغلو عبر العصور المتتابعة كلما كشف اكثر فأكثر ان لهذه العقائد البعيدة عن الاسلام التي حاولت ترويجها في المجتمع كان لها دواعي سياسية حركتها واسقاطات سياسية اثارتها . وان ما ذهبنا اليه سيتضح بصورة بينة في العصر العباسي .

ان المجتمع الاسلامي رفض الغلو وقاوم مبادئه وذلك واضح من قلة اتباع هذه الحركات وعدم انتشار عقيدتهم . كما وأن الدولة الاموية حاربت بؤر الغلاة وقضت عليها دون صعوبة تذكر .

هوامش المبحث الأول

١) المقدمة ، ص٨٣٢ .

٢) تصحيح عقائد الامامية ، ص٦٣ . وقال فيهم الصدوق القمي استاذ الشيخ المفيد : «اعتقادنا في الغلاة والمفوضة انهم كفار بالله جل اسمه وانهم شر من اليهود والنصارى والمجوس والقدرية والحرورية ومن جميع اهل البدع والاهواء المضلة . .» وهذا يوضح موقف الشيعة الامامية من الغلاة ، راجع اعتقادات الصدوق ، ص ٣٩ .

٣) راجع النص في مخطوطة الانساب لهشام بن محمد الكلبي ورقة ٢٥ .

٤) حول حركة المختار ومصادرها ، راجع : فاروق عمر : التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين ، ص٣٣ فما بعد . - هند ابو الشعر . حركة المختار الثقفي ، عمان .

٥) حول اصل نظرية البداء عند الغلاة وظهورها ، يختلف كتاب الفرق : فمنهم من يعزوها الى يوم حروراء في المعركة بين علي بن ابي طالب رضي الله عنه ومخالفيه من الخوارج حين قال بها عبدالله بن نواف (طبري ج٢ ص٧٠٦) ومنهم من عزاها الى المختار الثقفي في حركته بالكوفة ومنهم من نسبها الى ابي الخطاب الأسدي وفرقته الخطابية حين قال بعد انهزامة سنة ١٣٨هـ امام العباسيين بالكوفة : «ان كان قد بدأ الله فيكم فما ذنبي؟» بعد ان كان ابو الخطاب قد وعد اصحابه بالنصر .

والبداء بمفهوم الغلاة تغيير الله تعالى لقرار قد قرره سبحانه قبلاً ، اي ان الغلاة يجيزون على الله تغيير رأيه . السامرائي ، ص ١٣٤ فما بعد .

٦) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٨ (الباب الاول ، الواجهة الدينية) .

٧) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ - ٢٢٧ .

٨) الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ج١ ، ص٥ .

٩) راجع : ابن حزم ، الفصل ج ٤ ، ص١٨٤ . - البغدادي ، الفرق ، ص٢٣١ .

١٠) العقد الفريد ، ج٢ ، ص ٤٠٥ .

١١) الطبري ، القسم الاول ، ص١٦١٩ . - الاشعري ، ج١ ، ص ٧ ، ٨ .

١٢) راجع : النوبختي ، فرق الشيعة ، ص٤٣ ، ٣٥ . - الشهرستاني ، ج٢ ، ص ١٤ . - الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٨ . - الجاحظ ، الحيوان ، ج٢ ، ص٢٦٤ ، ٢٧١ . - كذلك الحيني ، ص٥٠ - ٥٩ . - السامرائي ، ص ٩٩٧ . - محمد البنداري ، التشيع ، ص ٣١ . - الشيبي ، الصلة ، ص ١٣٤ .

١٣) ابن قتيبة ، عيون الاخبار ، ج٢ ، ص ١٤٧ . - الجاحظ ، الحيوان ، ج٦ ، ص ٣٨٩ .

١٤) الشهرستاني ، ص٢٩٢ . - الاشعري ، ص٦٧ . - البغدادي ، ص٢٣٥ فما بعد . - كذلك الاصفهاني ، الاغاني ، ج١١ ، ص٧٠ . - النوبختي ، ص٣١ . -الطبري ، تاريخ ، طبعة القاهرة ، ج٥ ، ص٢٧٣ - ٢٨٣ فما بعد .

١٥) الخطط ، ج٢ ، ص ٢٥٣ .

١٦) الفرق بين الفرق ، ص١٥٤ . - كذلك الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين ، ص ٥٨ .

١٧) ابو حاتم الرازي ، الزينة ، ص ٢٩٨ (ملحق بكتاب الغلو للسامرائي) .

المبحث الثاني

حركة المختار الثقفي

نموذج من مطالع العصر الاموي

لا بد لنفهم حركة المختار من معرفة الخلفية العائلية والاجتماعية له . ذلك لأن هذه الخلفية ساعدته الى درجة كبيرة في ممارساته وتطلعاته السياسية . ان كون المختار من قبيلة ثقيف العربية في الطائف يجعله واحداً من «الارستقراطية العربية» التي تمتعت بالامتيازات التي انحصرت في اشراف العرب ورؤسائهم . وكان المختار غنياً يمتلك ضيعة كبيرة في اطراف الكوفة . وقد ارتبط المختار بمصاهرات ساعدته كثيراً في حياته العملية ، فكانت احدى زوجاته ابنة النعمان بن بشير الانصاري والي يزيد على الكوفة . والثانية : ابنة سمرة الفزاري نائب زياد بن ابيه على البصرة في عهد معاوية[1] . كما ان اخته كانت قد تزوجت عبدالله بن عمر بن الخطاب .

ان هذا كله يقودنا الى ان الثورة او الحركة يقودها ويخطط لها رجال ذوو مكانة اجتماعية وثروة مادية حيث يكون لديهم متسع من الوقت ليتفرغوا للنشاطات السياسية وحبك الخطط ضد السلطة القائمة . رجال ذوو قابلية وطموح واسع يتحسسون بأن النظام الذي يعيشون تحت سلطته يحد من نشاطهم ولا يرضي تطلعاتهم . ان المختار الثقفي رجل من هذا النوع ، من ابرزمعالم شخصيته الطموح والنزعة الفردية غير الملتزمة والشجاعة الفائقة . هذا الى جانب ذكائه الذي جعله يدرك تماماً مفاهيم العصر الذي يعيش فيه ، كل ذلك اضافة الى الظروف التي ساعدته ليتطلع الى الزعامة السياسية في فترة قلقة مضطربة من فترات التأريخ الاسلامي كممثل للكتلة المتمردة على سياسة الامويين وأعمالهم . وقد عبر المختار عن تطلعاته هذه وهو في محنته الاخيرة محاصراً من قبل جيش مصعب الزبيري :

«انما انا رجل من العرب رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز ، ورأيت نجدة انتزى على

اليمامة ، ومروان على الشام ، فلم أكن دون أحد من رجال العرب ، فأخذت هذه البلاد فكنت كأحدهم ، الا اني قد طلبت بثأر اهل بيت النبي ﷺ ، اذا نامت عنه العرب . . .»[٢] .

مميزات حركته:

ولعلنا نستطيع ان نحدد المميزات الرئيسة[٣] للحركة بالنقاط التالية :

أولاً - نقلها الامامة من ابناء فاطمة رضي الله عنها الى محمد بن الحنفية ، وهو ابن الامام علي رضي الله عنه من خوله الحنفية . ورغم ان موقف محمد بن الحنفية كان سلبياً تجاه المختار الا ان ذلك لم يمنع من انتشار الحركة وقوتها حتى اصبحت من اخطر الحركات العلوية في العصر الاموي .

ثانياً - تتسم تعاليم المختار بمحتواها الديني العقائدي ، فقد كان اول من أكد فكرة المهدية في شخص محمد بن الحنفية حيث اطلق عليه لقب «المهدي» كما استخدم فكرة (البداء) التي مكنته من تغيير آرائه من حين لآخر - هذا فضلاً عن اظهار نفسه بمظهر النبي واقراره لفكرة «الكرسي» الذي ادعى انه يعود للامام علي رضي الله عنه الى غير ذلك من الآراء المبتدعة .

ثالثاً - دخول الموالي ككتلة في حركته ، ومناداته بضرورة مساواتهم بالاشراف العرب في الحقوق والامتيازات .

الممارسات السياسية الاولى للمختار:

ان سيرة المختار السياسية الاولى لا تدل على ان له لوناً سياسياً معيناً ، وهذا في نظرنا امر طبيعي نظراً لتقلب الظروف والاحوال بسرعة في تلك الفترة من الزمن . ولم ينفرد المختار بهذه الصفة ، ذلك لأن تراجم الكثير من الرجال تدل على تقلبهم او بمعنى أصح تغيير وجهة نظرهم بين حين وآخر ؛ مرة مع الامويين ، ومرة مع الزبيريين ، وأخرى مع العلويين . بل ان العلوية نفسها كانت لا تستقر مع امام علوي واحد بل سرعان ما تغير رأيها من الحسينيين الى الحسنيين او الحنفيين (نسبة الى ابن الحنفية) ذلك لأن المذاهب والفرق لم تكن قد تبلورت بعد .

لقد وُصف المختار بأنه عثماني[٤] كما اظهرته بعض الروايات ضد الشيعة العلوية ، وبعضها متشيعاً لبني هاشم[٥] عموماً ، على حين وصفته روايات اخرى بكونه خارجي العقيدة . والواقع ان المختار امتعض من موقف الحسن بن علي المسالم ، بل اكثر من ذلك انتهز هذا الموقف ليتقرب الى معاوية بن ابي سفيان حيث نصح عمه سعد الثقفي بتسليم الحسن الى معاوية . ولكنه لم يخذل حجر بن عدي ، ورفض الاستجابة لطلب الوالي زياد ابن ابيه بضم صوته الى المطالبين بابعاده ومعاقبته . وقد آوى مسلم بن عقيل في داره لفترة من الزمن حين وصوله الكوفة . كما حارب دفاعاً عن الكعبة مع الخوارج وابن الزبير ضد الجيش الاموي الذي ارسله يزيد بن معاوية سنة ٦٤هـ/٦٨٣م . ولكنه لم يخرج ليقاتل مع الحسين في محنته ، كما لم يتعاون مع سليمان الخزاعي زعيم التوابين .

من ذلك نلاحظ بأن المختار لم يكن من الشيعة العلوية في هذه الفترة المبكرة من حياته السياسية والفكرية . وقد اختلفت الاراء حول عقيدة المختار في هذه الفترة ويحاول بعض الباحثين ان يثبتوا تشيع المختار ويدفعوا عنه عقيدة «العثمانية» ولعل ذلك يعود الى تفسيرهم العثمانية بمعنى التشيع للأمويين ، وعلى حين تعنى العثمانية – عقائدياً – الغضب لمقتل عثمان واعتباره شهيداً ، وعلى الصعيد السياسي تعنى العثمانية الحياد لا مساندة الامويين مساندة فعلية .

ان نزول مسلم بن عقيل في دار المختار لا يكفي دليلاً على تشيعه ، وليست مصلحة المختار ان يسلم مسلماً الى الامويين ، ذلك لأن المختار كان عثمانياً وليس من انصار الامويين . ولم يبق مسلم في دار المختار بل انتقل الى دار هانئ بن عروة المرادي الذي كان من انصار آل علي المخلصين ، وقد فقد حياته فداءً لمسلم بن عقيل[٦] .

أما المختار فقد استطاع ان يفلت من عقاب السلطة الاموية حيث شفعت له قرابته من النعمان الانصاري وعبدالله بن عمر . كما ان موقفه لم يكن جدياً يستحق عليه عقاباً صارماً ، ولذلك استطاع ان يترك الكوفة بعد مقتل الحسين رضي الله عنه الى الحجاز ليتعرف عن كثب على عبدالله بن الزبير . ولعل المختار ادرك انه ليس بين العلويين آنذاك من يعتقد بضرورة حمل السلاح ضد الامويين حتى محمد بن الحنفية كان سلبياً في

معارضته للامويين ، يقول اكثر مما يعمل ، ولذلك اتجه المختار نحو عبدالله بن الزبير وكان رأيه فيه انه :

«رجل العرب اليوم ، اما انه ان يخطط في أثري ويسمع قولي أكفه أمر الناس ، والا يفعل فوالله ما أنا بدون أحد من العرب»[٧] .

ولعل في هذا القول دليلاً آخر على ان المختار لم يكن شيعياً علوياً في هذه الفترة ، فمن الطبيعي ان يدرك المختار بأن العمل لابن الزبير ببعده عن العمل للقضية العلوية . ولذلك فإن الدكتور فارق ينعته بالوصولية ومحاولة استغلال حراجة الموقف لمصلحته الخاصة[٨] . على انها فوق كل ذلك تدل على مدى طموح المختار وثقته بنفسه .

ولكن ابن الزبير خيّب آمال المختار ولم يرض طموحه بل ظل يعده ويمنّيه محاولاً ان يجمده لكسب الوقت الذي كان في صالح ابن الزبير الا ان المختار كان أبرع من ابن الزبير حيث تركه واتصل بمحمد بن الحنفية .

هل استطاع المختار احتواء الحركة الشيعية؟

لقد كان المختار الثقفي من اشراف العرب في الكوفة ولكن ضيعته التي كان يقضي فيها الكثير من اوقاته كانت في قرية (خطرنية) في ظاهر الكوفة وهي نفس الضيعة التي خرج منها ابو مسلم الخراساني ليبث الدعوة للعباسيين فيما بعد . ولعل تواجد المختار في هذه القرية كان له اثر مهم في بلورة افكاره التي نشرها فيما بعد حول طبيعة حركته الغالية (المتطرفة) وكذلك موقفه من الموالي . فقرية خطرنية كانت احدى البؤر التي نما فيها الغلو بين الضعفاء من العرب والموالي على السواء .

أدرك المختار ان نجاحه لا يتحقق الا اذا عاد الى العراق موضع القلاقل والاضطرابات والتذمر ضد الامويين وفي الكوفة بوجه خاص حيث يرفع شعار الثأر لأهل البيت ويطالب بدم الحسين رضي الله عنه . وقد وصل الكوفة في رمضان ٦٤هـ/٦٨٤م ، وأعلن انه يعمل للمهدي محمد بن الحنفية . وبسبب نزعته الاستقلالية وحبه للزعامة لم ينضم الى حركة سليمان بن صرد الخزاعي بل على العكس حاول ان يكسب اتباع الخزاعي مدعياً ان هذا الاخير شخص عاجز لكبر سنه وقلة خبرته في الحرب والسياسة .

وقد اختلف المؤرخون في طبيعة الصلة بين المختار وابن الحنفية ، فمن قائل : ان ابن الحنفية لم يثق بالمختار مطلقاً ولم يفوضه العمل من اجله في العراق ، ومن قائل ان ابن الحنفية ربما وافق على اقتراح المختار بأن يعمل له ويجمع الشيعة باسمه ، ولكنه كان دبلوماسياً احتفظ بموقف غير مرتبط وبقي ساكتاً ، واذا ما اضطر الى التصريح كان تصريحه غامضاً . ومهما يكن من امر فإن هذا الموقف غير الملتزم والمبهم الذي كان اقرب الى السكوت فسره المختار على انه يعني القبول . ورغم ان ابن الحنفية لم يأمره بالعمل الايجابي ولا الاعداد لحرب حين قال له :

«اني لأحب أن ينصرنا ربنا ويهلك من سفك دماءنا ولست بآمر بحرب ولا اراقة دم فإنه كفى بالله لنا ناصراً . . .»[9] .

فإن المختار بادر بالعمل الجدي حال وصوله الكوفة .

وفي الكوفة سار المختار على خطة سليمان الخزاعي حيث حاول ان يكسب اشراف العرب وقبائلهم وعرض عليهم التعاون والعمل ضد الامويين ، ولم يتهمهم بخذلان الحسين رضي الله عنه ولم يعتبرهم مسؤولين عن قتله بل انه لم يقتل قتلة الحسين رضي الله عنه الذين كانوا يعيشون ويتنقلون في الكوفة . ولقد انتبه الى ذلك محمد بن الحنفية فعتب على المختار ابقاءه عليهم ومجالسته لعمر بن سعد بن ابي وقاص وغيره .

وقد لاقت دعوته قبولاً من العرب وخاصة القبائل اليمانية ، ورغم ان ولاة ابن الزبير حاولوا تحديد نشاطه الا انهم لم يكونوا جادين في ذلك ، كما ان ارتباطاته كانت تشفع له دوماً فما أن يدخل السجن حتى يخرج منه بوساطة .

ان اعتقاد المختار بأن الاشراف وشيوخ القبائل العربية في الكوفة هم القوة الفعالة والمعول عليها اذا قدر لحركته ان تنجح هو الذي دفعه لكسب ود هؤلاء الشيوخ الذين ظلوا يشكون بنواياه وصدق تمثيله لابن الحنفية رغم انه ذهب الى الحد الذي وعدهم فيه :

«ان أنا تركت لكم مواليكم وجعلت فيئكم فيكم أتقاتلون معي بني أمية وابن الزبير وتقطعون على الوفاء بذلك عهد الله وميثاقه»[10] .

وحين استمر موقفهم السلبي اضطر الى التقرب لابراهيم بن مالك بن الأشتر

النخعي الذي كان من الشيعة العلوية ، ولكنه بعد اضطراب الامور وتعقدها انسحب من المسرح السياسي واتخذ موقفاً مستقلاً . ولم يلتفت النخعي أول الامر لنداءات المختار ، ولكن هذا الاخير استطاع جذبه اليه بعد ان زوّر رسالة من ابن الحنفية يأمر فيها ابراهيم النخعي بالعمل مع المختار . ان كسب المختار لابراهيم كان الخطوة الاولى في نجاح المختارية ، ولكن ابراهيم لم ينخرط في الحركة الا بشروط اشترطها ؛ كان منها ان تكون منطقة الجزيرة الفراتية بل المنطقة المحصورة بين الكوفة وسوريا منطقة نفوذه يحكمها بنفسه ، وأن يترك له امر قيادة المقاتلة وقد وافق المختار على ذلك بطيب خاطر .

اعلان الثورة:

بعد ان تحقق المختار ان العرب من الشيعة العلوية وكذلك ابراهيم النخعي الى جانبه اعلن حركته ضد الامويين في ربيع الاول سنة ٦٦هـ/٦٨٥م رافعاً شعار (يا لثارات الحسين) وشعار (يا منصور أمت) (١١) . اما الاول فيجذب الشيعة العلوية من اهل الكوفة . واما الثاني فهو شعار مهدوي يستهوي القبائل اليمانية الذين كانوا في هذه الفترة عصب المختارية وقوتها . ذلك لأن المنصور هو المنقذ الذي تنتظره القبائل اليمانية ليخلصها من الظلم ، ثم ان اعطاء الحركة مسحة مهدوية يجذب اليها كل المعدمين والمستضعفين من الناس عرباً وموالي الذين يشعرون بالحيف ووجود نوع من التمايز او الظلم . ولذلك فقد بايعه الضعفاء من عرب همدان وبجيلة وخثعم والنهد وأسد ومزينة وغيرهم ، كما بايعه الموالي الذين كانوا قلة في هذه المرحلة .

يسهب البلاذري والطبري وابن أعثم الكوفي والبياسي في شرح الصدام بين اتباع المختار وجيش الوالي الزبيري ابن مطيع الذي فشل في دحر الثوار وهرب متسللاً من الكوفة دون أن يمسه المختار بأذى وقد بايع الاشراف وأهل الكوفة المختار على : «كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد المحلين والدفع عن الضعفاء وقتال من قاتلنا وسلم من سالمنا والدفاع ببيعتنا لا نقيلكم ولا نستقيلكم» (١٢) .

وقد ثبت المختار مركزه في الكوفة ثم نشر نفوذه الى الاقاليم المجاورة الاخرى بمساعدة ابراهيم النخعي ، فكانت الجزيرة الفراتية والعراقين العربي والاعجمي حتى حدود أرمينية

تحت نفوذه ، ان هذا النجاح الذي حققه المختار كان لا بد له ان يجذب اليه عدداً اكبر من الاتباع من عرب وموال . وهنا لا بد لنا من تقويم دور الموالي في الحركة المختارية .

مجتمع يتبدل:

لقد مر على الدولة الاسلامية منذ تأسيسها حتى حركة المختار اكثر من نصف قرن جرت خلاله تغيرات سياسية وتطورات اجتماعية واقتصادية متعددة ، فقد انتشر الاسلام واتسعت الدولة فشملت اقاليم جديدة تسكنهاشعوب غير عربية دخل بعضها الاسلام وأطلق عليهم «الموالي» وكان لا بد لهؤلاء ان يؤثروا في طبيعة المجتمع الاسلامي ويلعبوا دوراً في سياسة الدولة .

الا ان دورهم هذا لم يظهر فجأة بل بدأ ينمو بشكل تدريجي في مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، ثم تغلغل الى الادارة والسياسة والجيش . وهذا في نظرنا امر طبيعي ذلك لأن «العرب مادة الاسلام» وأصحاب السلطة في الدولة الجديدة . فكان لا بد ان يمر بعض الوقت لكي يندمج الموالي في التركيب الاجتماعي الجديد . والواقع فإن العرب هم الذين نظموا الموالي وشجعوهم على التفاعل والاندماج لضرورات اقتصادية وسياسية ، وربما احياناً لأسباب شخصية وطموحات فردية .

لقد غالى فان فلوتن وولهاوزن وبروكلمان ومن اتبع رأيهم من المؤرخين في تصوير التمايز الاجتماعي بين العرب الاسياد والموالي (سكان البلاد المفتوحة) المحكومين ، ووقعوا دون ان يدركوا في تفاسير عنصرية ليست من مفاهيم الاسلام ولا العصر الذي ظهر فيه الاسلام . ولم يدرك هؤلاء المؤرخون بأن التمايز والاضطهاد الذي طبقه بعض الخلفاء الامويين وولاتهم ، والذي لا يقره الاسلام كمبدأ ، شمل العرب والموالي الذين تسميهم مصادرنا «بالضعفاء» . واذا كان اصحاب هذا الرأي يوردون الامثلة للدلالة على سوء حالة الموالي واحتقار العرب لهم ، فإن هنالك العديد من الامثلة التي تدل على التعاون والامتزاج والاشراك في السلطة . وقد دعا البروفسور برنارد لويس وهاملتون جب الى عدم جدوى فرضية الصراع بين العرب والموالي في تفسير احداث القرن الاول وبداية القرن الثاني الهجريين والبحث عن الاسباب في ظواهر اجتماعية واقتصادية ، وقد تبعهما

مؤرخون محدثون اثبتوا ان العوامل المحركة للاحداث كانت ابعد من ان تكون عوامل عنصرية .

لقد جمع اصحاب الرأي العنصري والمؤيدون لفرضية التمييز الاجتماعي والاقتصادي كل التهم التي ساقها بعض المستشرقين القدامى ، واضافوا اليها تهماً جديدة ، وهم يرون ان التمييز الذي قاسى منه الموالي كان سبباً لانضمامهم ليس الى حركة المختار فقط بل الى حركات اخرى . ويضيف هؤلاء بأن عدداً قليلاً جداً من الموالي احتلوا مناصب مهمة وبقوا فيها فترة قصيرة حيث لاقوا معارضة قوية من قبل العرب .

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل ان الموالي وحدهم لاقوا هذه المنافسة ام ان العرب من القبائل المختلفة كان ينافس بعضهم البعض الاخر؟ وأن الخلفاء الاكفاء وحدهم الذين استطاعوا ان يحققوا نوعاً من التوازن بين هذه القبائل؟ ثم أليس من الطبيعي ان يسيطر العرب صانعو الدولة الجديدة على زمام الامور فيها ، ثم يأتي اشراك الاخرين في السلطة مع مرور الزمن؟ ولماذا ، بعد ذلك ، نتصور صورة خيالية نحكم من خلالها على التركيب الاجتماعي السائد في تلك الفترة دون اخذ الظروف المتواجدة بعين الاعتبار؟ فمثلما كانت الشعوبية والزندقة ظاهرة تميز فئة في المجتمع متعصبة على العرب كذلك فإن التعصب للعرب كان ظاهرة تتصف بها جماعة محدودة ربما كان من بينها بعض الخلفاء او الولاة ولكنها لم تكن سياسة عامة تتصف بها الدولة الاموية ، وليس ادل على ذلك من ان ابن عبد ربه يضعها في باب خاص بها «باب المتعصبين للعرب» [١٣] .

وأخيراً وليس آخراً يعتمد اصحاب التفسير العنصري في اسناد رأيهم على روايات مستقاة من كتب غير تأريخية وهي روايات في غالبيتها متأخرة لا توازي روايات الرواد من المؤرخين ، لا من حيث اسانيدها ولا من حيث متنها ، ولذلك فإن فرضيتهم تعوزها الدلائل التأريخية الموثوقة .

ان الثورات التي حاولت ان تستعين بالموالي كعنصر جديد في المجتمع لم تنظر اليهم كفرس او أعاجم بل كفئة يقع قسم منها ضمن القطاع المحروم من المجتمع ، ذلك القطاع الذي يضم الكثير من العرب كذلك . وبمعنى اخر كانت هناك فئة تتمتع بالامتيازات تضم العرب وغير العرب مما كانوا يسمون «الدهاقين» والملوك وأبناء الملوك ، وفئة اخرى

محرومة من الامتيازات تضم الضعفاء من عرب وموال ايضاً .

على ان الموالي لم يكونوا عنصراً «سياسياً» مهماً في المجتمع في عصر المختار ، ولكن المختار قد أحسن استعمالهم كسلاح في يده يهدد به مصالح الاشراف العرب بالكوفة . فهو حين بشر الموالي بعهد جديد تحقق فيه العدالة على يدي المهدي ابن الحنفية ، وحين وعد العبيد بالحرية انضموا اليه خاصة بعد ان حقق نجاحاً عسكرياً مرموقاً . ويشير البلاذري (ج٥ ، ص٢٢٣) الى ان الذي نبهه الى رفع شعار حق اهل البيت في الخلافة والمساواة للموالي لكي يحقق نجاحاً سياسياً كان المغيرة بن شعبة الذي قال وهو ينظر الى اهل الكوفة في السوق : «يا لها من غارة ويا له جمعاً ، اني لأعلم كلمة لو نعق لها ناعق لاتبعوه ولا سيما الاعاجم الذين اذا ألقي عليهم الشيء قبلوه ، فقال له المختار : وما هي يا عم؟ قال المغيرة : يستأدون بآل محمد . فأغضى عليها المختار» .

وبذلك هدد المختار التركيب الاجتماعي لمجتمع الكوفة وضرب في الصميم مصالح الكتلة المتنفذة . ولكنه ظل دائماً يلوح بورقة الموالي الرابحة ، ويبدي لزعماء القبائل العربية الكوفية استعداده لاعادة الموالي والعبيد الى وضعهم السابق اذا تعهدوا بالوقوف الى جانبه ضد اعدائه في الشام والحجاز والبصرة . ولكن الاشراف رفضوا ان يوافقوه على لعبته السياسية هذه مما دفعه الى الميل اكثر فأكثر الى جانب الموالي .

لقد انتهز الاشراف العرب في الكوفة اول فرصة للتمرد على سلطة المختار فثاروا عليه حين كان ابراهيم بن الاشتر بعيداً عنه في الجزيرة الفراتية سنة ٦٦هـ/٦٨٦م . ولكن ابراهيم أسرع فأنقذه من المأزق الحرج الذي وقع فيه . وقد فقد المختار كل أمل بالاشراف الكوفيين فأعمل السيف فيهم فقتل من قتل وهرب الى البصرة من هرب . والآن فقط طبق المختار شعاره للأخذ بثارات الحسين رضي الله عنه حيث قتل عمر بن سعد بن أبي وقاص وشمر بن ذي الجوشن وغيرهم ، وهدم دورهم وأحرق جثثهم وأرسل رؤوس بعضهم الى ابن الحنفية ، وقد بلغ عدد القتلى حوالي ٢٥٠ قتيلاً . وربما يعتبر هذا العدد ليس كبيراً ويدل على ان المختار كان يرغب في ابقاء صلاته مع من يمد يده من الاشراف العرب اليه ، كما ان تأخر المختار في الايفاء بوعده للثأر من قتلة الحسين يدل على انه لم يكن مستعجلاً في ذلك رغم ان هذا التأخر ادى الى استياء بعض أتباع المختار في حينه .

ان الموالي لم ينضموا بأعداد متزايدة الى المختار الا بعد سيطرته على الكوفة ونجاح حركته ، كما ان المختار لم يعط دورهم في اسناده اهمية اكبر الا بعد ان انتفض عليه الاشراف في الكوفة وحاولوا خنق حركته .

فأخذ يؤكد على «الضعفاء» اكثر من ذي قبل ، وأظهر ان غايته حمايتهم من السادة العرب وعاملهم بعدالة وفرض لهم العطاء ، وكان يدرك تماماً ان ذلك يزعج الاشراف العرب من اهل الكوفة . وقد زاد عدد الموالي في جيشه ، وكان يلقبهم «شيعة الحق» و «شيعة المهدي» . ولا شك فإن لهذه الالقاب الاخيرة دلالاتها المهمة التي تجذب الموالي وتشدهم الى حركة المختارية المهدوية التي تنشد العدل كما صورها المختار نفسه . اما اصطلاح «الضعفاء» فلا يعني كما يقول ولهاوزن الموالي الفرس بل يعني المحرومين من العرب والموالي على السواء . وليس أدل على زيادة الموالي في حركة المختار من كثرتهم في الجيش الذي ارسل لمحاربة ابن زياد . كما ازداد نشاط ابو عمرة كيسان مولى عرينة من قبيلة بجيلة وهو زعيم الموالي وقائد حرس المختار الخاص ، الذي لعب دوراً مهماً في ملاحقة اعداء المختار وقتلهم وهدم دورهم في الكوفة . كما كان جيش الانقاذ الذي ارسله المختار لتخليص ابن الحنفية من سجن عبدالله بن الزبير ، يضم الكثير من الموالي اضافة الى العرب . ورغم انقاذ ابن الحنفية فإن المختار لم يشجعه للمجيء الى الكوفة لأن ذلك يضعف نفوذه ، كما ان ابن الحنفية لم يكن راغباً في تكرار تجربة الحسين رضي الله عنه المؤلمة . ففي رواية للاصمعي «اراد ابن الحنفية ان يقدم الكوفة . فقال المختار : ان في المهدي علامة وهي ان يضربه رجل بالسيف ضربة فلا تضر ، فبلغ ابن الحنفية ذلك فأقام» (١٤) .

بداية النهاية:

رغم ان ابن الاشتر استطاع ان يحقق انتصاراً آخر للمختار في معركة الخازر على جيش الامويين بقيادة ابن زياد الذي قتل في المعركة سنة٦٧هـ/٦٨٦م ، فإن الحركة المختارية لم يكتب لها النجاح والاستمرارية ، ذلك لأن المختار لم يستطع احتواء حركة الشيعة العلوية من جهة ، ولم يستطع ان يقود الحركة المعادية للامويين من جهة ثانية . فالاشراف العرب لم يثقوا به منذ البداية وشكوا في ولائه للقضية العلوية ، وزادت

اجراءاته تجاه الموالي من ابتعاد الاشراف الذين وجدوا بديلاً في شخص مصعب بن الزبير المتمركز في البصرة . كما انه لم يستطع ان يوفق بين الشيعة الغلاة والشيعة المعتدلين بل ربما كان احد اسباب التباعد بينه وبين ابراهيم بن الاشتر الاراء الدينية التي نشرها المختار ، والتي لاقت قبولاً لدى المتطرفين من اتباعه العرب والموالي . ولم يستطع المختار حتى النهاية النجاح في محاولته التوفيق بين اتباعه العرب والموالي ، ولعل ذلك كان ظاهراً في اخر معركة خاضها ضد مصعب بن الزبير الذي كان يعاونه الاشراف الكوفيون والمهلب بن ابي صفرة وهي معركة المذار في سنة ٦٧هـ/٦٨٦م .

مقتـــل المختـــار:

لم يتحرك ابراهيم بن الاشتر لنجدة المختار بعد اندحاره ، وقد تراجع المختار مع اتباعه الى الكوفة واعتصم بالقلعة . ولكن حصار مصعب له طال ؛ فقرر الخروج والقتال حتى الموت مع ثلة من اتباعه المخلصين . أما البقية الباقية فقد استسلمت لمصعب ، فقرر هذا قتلهم جميعاً وكانت مجزرة رهيبة قتل فيها ما يقرب ٥٠٠٠٠ مقاتل لاقت امتعاضاً واشمئزازاً لدى المتدينين والمعارضين للمختار على السواء .

وقفة عند آراء المختار الدينية :

يؤكد البروفسور موسكاتي على المحتوى الديني للمختارية ، ويرى البروفسور كلود كاهين ان اعتبار ابن الحنفية مهدياً من قبل المختار الثقفي يعتبر منعطفاً جديداً في حركة الشيعة العلوية . اما الدكتور راجكويسكي فيفصل في آراء المختار الدينية التي جذبت اليه قبائل الكوفة اليمانية المتطرفة وكذلك الموالي[١٥] . فلقد ادعى المختار اولاً انه وزير المهدي محمد بن الحنفية ووصيه ، ولكنه اشاع بعد ذلك بين اتباعه انه نبي تتصل به الملائكة ، وكان لجبريل وميكائيل كرسيان في مجلسه ، وقد استعمل السجع في اقواله ليؤثر في مشاعر انصاره . وكان يطلق حمامات بيضاء في معاركه مدعياً انها الملائكة جاءت لتنصره على عدوه . وحين يرجع عن اقواله او يغير وجهات نظره يدعي بأنه أوحي اليه بحل جديد أفضل ، وبمعنى آخر ادعى «البداء» لنفسه . وابتاع كرسياً ادعى انه للامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعُين سادناً له . وقد اتهمه اعداؤه بالعودة الى شعائر الجاهلية ، ولم يوافقه الشيعة المعتدلون وعلى رأسهم ابراهيم بن الاشتر على ذلك ، ولم

ينجح في سياسته التوفيقية بين اعوانه المعارضين للسلطة الاموية وأعوانه من الشيعة العلويين ، بل الاكثر من ذلك فإن الشيعة العلوية انفسهم في حركته كانوا ينقسمون الى متطرفين ومعتدلين في ارائهم .

ولم يتخل اتباع المختار المخلصون (الكيسانية) عن محمد بن الحنفية ، وحين توفي في المدينة سنة ٨١هـ/٧٠١م انقسموا الى اقسام عديدة ، ولكن الاغلبية اعتبرت ابنه عبدالله أبا هاشم اماماً بعد ابيه ، وتسمى هذه الفرقة (الهاشمية) . وقد أوصى ابوهاشم بزعامة فرقته الى محمد بن علي بن عبدالله بن العباس ، وبذلك انتقلت قيادة الحركة الهاشمية الى العباسيين الذين نجحوا في ثورتهم وقضوا على الامويين سنة ١٣٢هـ/٧٥٠م[١٦] .

لقد كان المختار مبتدعاً في العديد من آرائه السياسية والعقائدية الا ان الاراء التي بشر بها لم تكن تناسب العصر الذي عاش فيه حيث لم تتهيأ بعد الظروف المواتية لها ، وقد استفادت (الفرقة الهاشمية) من تجربة المختار الثقفي حين بدأت الدعوة للعباسيين في العراق وخراسان . كما وأن الظروف كانت اكثر ملاءمة بعد حوالي نصف قرن حيث كانت الدولة الاموية تواجه الازمات في الشام والاقاليم المختلفة .

يرى المستشرق ولهاوزن ان نار الثورة التي قامت في ٦٧هـ (حركة المختار) قد اطفأتها الدماء ، ولكنها ظلت تومض تحت الرماد وانتقلت من الكوفة الى خراسان وهي اكثر ملاءمة لأن الموالي فيها كانوا اكثر تماسكاً ، وكان العرب بالنسبة لهم اقل مما كانوا في الكوفة بكثير . على اننا نختلف مع ولهاوزن من الاساس ، صحيح ان الدعوة العباسية استفادت من تجربة المختار الفاشلة ولكن هذه الاستفادة لم تكن كما يصورها ولهاوزن وذلك بارتمائها في احضان الموالي في خراسان لأنها لو فعلت ذلك لكان مصيرها الفشل ايضاً . لقد رفعت الدعوة العباسية شعارات عامة غامضة تستهوي قطاعات مختلفة من الناس فقد دعت (للرضا من آل البيت) أي للامام الذي يختاره الناس من بني هاشم . ولم تخصص شخصاً بعينه . وكل فئة كانت تعتقد ان الرضا سيكون من الفرع الذي تدين بالولاء له . كما ان من شعاراتها التقرب للضعفاء المحرومين من العرب والموالي ، فرفعت الاية (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) والآية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير) شعاراً لها .

ولا شك فإن لهذين الشعارين اثرهما الكبير في المحرومين في المجتمع الذين رأوا في الدعوة الجديدة أملاً لتحسين حالتهم : وبعد ذلك فقد ظهرت الدعوة العباسية بواجهات مختلفة منها : دينية بشرت بعهد جديد من العدالة عن طريق ظهور (المهدي ابن الحارثية) او (المنصور) وبذلك استغلت النبوءات الشائعة في تلك الفترة عن ظهور المنقذ المنتظر وراياته السوداء ، بل أكدتها وروجتها بين الناس . ومنها واجهات سياسية ابرزت مساوئ الادارة الاموية . وبذلك جذبت اليها الزعماء العرب امثال سليمان الخزاعي وخازم التميمي وجديع الازدي الكرماني وابنه علي الازدي . ورغم ان الدعوة العباسية استغلت (الغلو) في عقيدتها الا ان الامام محمد بن علي العباسي تبرأ منه ومن خداش احد الدعاة العباسيين في خراسان حين زاد عن حده وذاع أمره وامتعض منه الشيعة العباسية المعتدلة وذلك لكي يضمن بقاءهم في الدعوة على عكس المختار الذي أبعد الشيعة المعتدلين امثال الاشراف وابن الاشتر بسبب ما دان به من اراء غالية لم يتورع عن اعلانها صراحة .

وكان الدعاة العباسيون يدركون ان كسب العرب اليمانية والربعية كان حجر الاساس ومفتاح النصر لهم . وهنا استفادوا من خطأ المختار الذي كانت علاقته بالموالي تتناسب عكسياً مع علاقته بالعرب . فكلما ابتعد عنه العرب ارتبط اكثر بالموالي . ولعله كان في ذلك مجبراً غير مخير . لقد فشلت حركة المختار لأن المختار مال الى جانب الموالي في ايامه الاخيرة . وبذلك ابتعد عنه العرب ، وكذلك فشلت بعدها ثورة عبدالرحمن بن الاشعث وعبدالله بن معاوية حيث انضم اليها اعداد كبيرة من الموالي الذين لم يثبتوا انهم جديرين بالاعتماد . لقد اعتمد العباسيون على عرب خراسان وتركوا الباب مفتوحاً للموالي لينضموا للدعوة ، فالدعوة تزداد قوة كلما زاد عدد اتباعها .

وقد أحسن العباسيون حين اختاروا خراسان مقراً للثورة وتركوا الكوفة كمركز ثانوي لحركتهم . ذلك لأنهم لا يمكنهم الاعتماد على الكوفة بعد مواقفها غير الملتزمة تجاه العلويين ، ثم ان الكوفة بؤرة للشيعة العلوية (المتطرفة منها خاصة) وليس للشيعة العباسية . اما عرب خراسان فرغم انقساماتهم القبلية وهذا امر طبيعي ، فإن العقائد والمذاهب والفرق لم تكن قد شاعت بينهم بعد . ولذلك فإن لهم على حد قول الامام محمد العباسي :

«صدور سليمة وقلوب فارغة لم تتقاسمها الاهواء ولم تتوزعها النحل ولم يقدح فيها فساد» .

ولم يكن ابو مسلم الخراساني واجهة الدعوة العباسية في خراسان بل كان سليمان الخزاعي العربي نقيب النقباء وامام الناس في الصلاة ، والشخص الذي يتصل بشيوخ القبائل باسم الدعوة . أما ابو مسلم الخراساني ، فعلى حد قوله هو ، كان الساعد الايمن لسليمان الخزاعي . وبعد ان سيطرت الدعوة العباسية على مرو نادوا بعلي بن الكرماني الازدي اميراً على خراسان وصلوا وراءه ، وابن الكرماني هذا شيخ العرب في خراسان وزعيم الازد وحلفائها . اما ابو مسلم الخراساني فقد زادت شهرته بعد نجاح الثورة العباسية وبالغ بعض الرواة في دوره ثم اصبح أملاً ومنقذاً للجماعات الفارسية التي ثارت ضد العباسيين بعد تأسيس دولتهم .

وعلى ذلك فلم تكن الدعوة العباسية تستند على الموالي ولم يكن مقرها في الكوفة ، ولم يكن قائدها ابو مسلم الخراساني . أما كونهم (خشبية) يحملون العصي والهراوات فلا يدل على انهم موال بل ان عقيدتهم المتطرفة توجب عليهم المعارضة السلبية وعدم شهر السلاح الا بعد ظهور الامام وقيادته لهم واعلانه الثورة المسلحة . وليست الخشبية وحدها تبنت هذا المبدأ فهناك المغيرية والبيانية والخطابية تقاتل بالعصي والسكاكين والحجارة لأن استعمال السلاح محظور عليها حتى يظهر المهدي ويقود الثورة [١٧] .

وبعد فإن أية حركة ثورية في مجتمع ما تكون رد فعل ونتيجة مباشرة لتحسس ذلك المجتمع بأوضاعه ومحاولته تبديلها نحو الافضل ، وبمعنى آخر فإن بوادر التغيير تبدأ بالظهور قبل الثورة ، وتحدث الثورة لتعطي زخماً جديداً وقوة دافعة لذلك التغيير . ان شعارات دعوة المختار والدعوة العباسية لم تكن اكثر من انعكاسات لظواهر التغيير التي كان المجتمع الاسلامي يمر بها في العهد الاموي ، الا ان المختار أساء التقدير فأخطأ حين اندفع اكثر مما يجب ، وبشر بآراء سبق فيها عصره وعرض التركيب الاجتماعي كله للخطر فأبعد عنه ذوي النفوذ من العرب ولم يستطع بمن بقي معه من «الضعفاء» ان يحقق النصر . أما الدعوة العباسية فكانت اكثر براعة حيث ابتعدت عن التناقضات التي وقع فيها ، فنجحت في تحقيق التوازن المبني على نزعة مرنة كانت أساس انتصارها .

الهوامش

١) المسعودي ، مروج ، ج٣ ، ص٤٣ .

٢) الطبري ، تاريخ ، ج٦ ، ص١٠٧ (طبعة مصر) .

٣) Moscati, Peruna Storia, R.S.O., 1955.yy

٤) البلاذري ، انساب ، ج٤ ، ص١٢٢ .

٥) الذهبي ، تاريخ الاسلام ، ج٢ ، ص٣٨٠ .

٦) الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص٢٦٤ .

٧) المصدر السابق ، ج٥ ، ص٥٧٢ .

٨) K. Fariq, The Story of an Arab Diplomat, P. 56.yy

٩) البلاذري ، انساب ، ج٥ ، ص ٢١٨ .

١٠) الطبري ، تاريخ ، ج٦ ، ص ٤٣ .

١١) البلاذري ، انساب ، ج٥ ، ص٢٦٦ . الطبري ، تاريخ ، ج٦ ، ص٣٠ .

١٢) ابن اعثم الكوفي ، الفتوح ، ج٢ ، ورقة ٣ب .

١٣) دينت ، مروان بن محمد ، هارفرد ، ١٩٣٩ (رسالة دكتوراه غير منشورة) . شعبان ، الثورة العباسية ، بيروت ، ١٩٧٠ . فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ، ١٩٧٠ .

١٤) البلاذري ، انساب ، ج٥ ، ص٢٦٩ .

١٥) Moscati, op. cit., p. 257. - Cahen, points, R.A., 1963, p. 303. Rajkowski, Early Shiism in Iraq, Ph.D. Thesis, London, 1955.yy

١٦) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ، ١٩٧٠ .

١٧) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ج٤ ، ص١٣٢ .

المبحث الثالث

حركة عبدالله بن معاوية الجعفري (الطالبي)
نموذج من اواخر العصر الاموي

وهو حفيد عبدالله بن جعفر بن ابي طالب ويشار اليه (بالثائر الطالبي)[1] وقد ثار بالكوفة سنة ١٢٧هـ/٧٤٤م وتابعه الغلاة (الكيسانية) وكذلك بعض الزيدية وفئة من الخوارج وتوسع نفوذه فشمل اقليم فارس ، والجبال وكرمان والاهواز . ونجح والي العراق في الانتصار عليه سنة ١٢٩هـ/٧٤٦م ففر الى خراسان فاعتقله ابو مسلم الخراساني وقتله سنة ١٣٢هـ/٧٤٩م . وسميت فرقته بالجناحية وقد بقي قسم منهم موال له يعتقدون انه حي لم يمت وقد اختفى وسيعود . اما القسم الاخر والذين اطلق عليهم (الحارثية) فاعتقدوا ان روحه حلت في اسحق الحارثي الانصاري ونقلوا ولاءهم له .

منذ البدء ادرك عبدالله بن معاوية الطالبي انه لا يستطيع تحقيق طموحه في الحجاز حيث لا يمكنه ان يجاري نفوذ جعفر الصادق وعبدالله بن الحسن المحض فأخذ يتحين الفرصة للخروج الى اقليم اخر لتنظيم حركة ضد الامويين ، ولم يكن هناك اقليم اكثر ملاءمة من العراق ، لذا سافر هو واخوته الى الكوفة لزيارة واليها عبدالله بن عمر بن عبدالعزيز الذي كان على علاقات طيبة معه .

بعد وصول عبدالله بن معاوية الى الكوفة استقبله واليها عبدالله بن عمر وقرر له راتباً يومياً يقدر بثلاثمائة درهم . ويبدو ان عبدالله بن معاوية كان يراقب الاوضاع السياسية عن كثب حيث ان نتائج قتل الخليفة الاموي الوليد الثاني بدت تظهر للعيان . فمثلما انقسم اهل الشام حول مسألة مقتل الوليد الثاني انقسم كذلك اهل العراق . ذلك ان منصور بن جمهور واسماعيل القسري وأنصارهم بالاضافة الى عمر بن غضبان قائد الجند اليمانية من اهل الشام وجنده الموجودين في العراق كانوا على استعداد للبيعة لعبدالله بن معاوية بعد ان شغرت الخلافة بوفاة يزيد الثالث سنة ١٢٦هـ/٧٤٤م .

ان شخصاً طموحاً مثل عبدالله بن معاوية لم يكن ليفوّت مثل هذه الفرصة التي سنحت . والواقع ان القوى المعارضة للامويين في العراق استغلت اسم عبدالله بن معاوية وجعلته رمزاً لحركتها وفي نفس الوقت استغل عبدالله بن معاوية هذه القوى لتحقيق طموحاته السياسية التي كانت تراوده منذ زمن . وكما قال ابن معاوية للشاعر الكميت ابن زيد الاسدي يحثه على قول الشعر الذي يحرض القبائل بعضها على البعض الاخر من اجل ان تتهيأ الظروف المواتية للفتنة[٢] .

... « فإني رأيت ان تقول شيئاً تغضب به بين الناس ،لعل فتنة تحدث فيخرج من بين اصابعها بعض ما تحب» !!

ويبدو ان اتصالات ومشاورات كانت قد دارت بين عبدالله بن معاوية وبين فئات من أهل الكوفة قبل مقدمه الى هذه المدينة ، رغم اننا لا نعلم الكثير عن طبيعتها والشخصيات التي قامت بها .

وفي رواية للطبري تشير الى ان عبدالله بن معاوية وأخويه قد نزلوا دار مولى لهم بالكوفة هو الوليد بن سعيد ، كما وأنه بعد وقت قصير صاهر حاتم الرياحي من وجوه الكوفة ليوثق صلته بعرب الكوفة ووجوهها البارزة . ان هلال بن ابي الورد كان من دعاته البارزين في الكوفة[٣] .

ويظهر من روايات تاريخية عديدة ان بعض قطاعات اهل الكوفة وشخصياتها البارزة قد حرضته على التحرك ضد الامويين حيث قالوا له : «أدع الى نفسك فبنو هاشم أولى بالأمر من بني مروان» .

على اننا يجب ان نستدرك ونقول بأن فئات اخرى من اهل الكوفة لم تستجب له وطلبت منه الخروج من المدينة التي أنهكت من كثرة الضربات التي تلقتها ، وقالوا له :

« لقد قتل جمهورنا مع اهل هذا البيت وأشاروا عليه بقصد فارس ونواحي المشرق فعمل بذلك وبث دعاته في الشرق يدعون الناس بخلاف ما كان يدعونه اليه في الكوفة» [٤] .

ومن هنا فإن تأييد اهل الكوفة للحركة لم يكن جماعياً بل ايدته فئات اخرى عديدة

كان من بينها شخصيات عربية بارزة من غير انصار العلويين مثل منصور بن جمهور الكلبي من قادة جند الشام وسليمان بن هشام وشيبان الخارجي . كما جاءه فيما بعد امراء من بني أمية وبني العباس مثل عمر بن سهيل بن عبدالعزيز بن مروان وأبو العباس وأبو جعفر (المنصور) وعيسى بن علي وعبدالله بن علي العباسي . هذا بالاضافة الى موقف عبدالله بن عمر والي العراق من عبدالله بن معاوية ومحاولة استخدامه ضد مروان ابن محمد وفي هذا يقول الطبري ان عبدالله بن عمر :

« احتبس . . عبد الله بن معاوية عنده وزاده فيما كان يجري عليه وأعده لمروان ابن محمد ان هو ظفر بابراهيم بن الوليد ليبايع له ويقاتل به مروان فماج الناس في أمرهم . . » [٥] .

والمهم في أمر البيعة لعبدالله بن معاوية على عادة الحركات «العلوية» السابقة لم تتم لشخصه وانما الى «الرضا من آل محمد»[٦] وهو شعار طالما رفعه العلويون في بداية حركاتهم لكي يجمعوا حولهم كل الفئات المعادية للحكم الاموي ثم لا يلبثوا بعد ان يشعروا بقوة نفوذهم واتساع دائرة انصارهم ان يدعوا الى انفسهم . وهذا ما حدث بالضبط في هذه الحركة حيث دعى ابن معاوية لنفسه بعد ان كوّن كيانه السياسي في بلاد فارس فيما بعد كما سنلاحظ ذلك .

بعد ان بايعته فئات من اهل الكوفة وجند اهل الشام والشخصيات المنشقة عن الامويين وعلى رأسهم عمر بن غضبان ومنصور بن جمهور واسماعيل القسري كان لا بد ان يتحرك ابن معاوية نحو الحيرة لكي يخضع عبدالله بن عمر رمز السلطة الاموية في العراق .

ورغم ان عبدالله بن عمر فوجئ بالتطورات السريعة في الكوفة الا انه استطاع ان يعد للأمر عدته فقد تحصن في الحيرة واستعمل ما لديه من اموال في سبيل كسب المعركة . فقد عرض ٥٠٠ درهم لكل رأس من جند ابن معاوية . تقول رواية الطبري[٧] :

« فنادى من جاء برأس فله خمسمائه فوالله ما كان بأسرع من ان أتي رأس فوضع بين يديه فأمر له بخمسمائه فدفعت . . فلما رأى اصحابه وفاءه لصاحب الرأس نادوا بالقوم ما

كان الا هنيهة حتى نظرت الى نحو من خمسمائة رأس قد ألقيت بين يديه» .

ومع ان ربيعة بقيادة عمر بن غضبان وكذلك الزيدية من اهل الكوفة استبسلوا في القتال ولكن المعركة انتهت بهزيمة عبدالله بن معاوية الذي اعتصم بالقلعة داخل الكوفة ، ودافع الزيدية وربيعة عنه في احياء الكوفة وسككها ، وحين ادرك عبدالله بن معاوية انفراج الناس عنه وبقاءه مع ثلة قليلة من اعوانه قرر طلب الحماية من عمر بن غضبان شيخ ربيعة فأجابه الى ذلك .

كما وأن ابن معاوية كان يدرك ان الوالي على العراق عبدالله بن عمر يمر بظروف صعبة حيث لا تزال الحالة مرتبكة في الشام وان اعداءه في العراق من المنشقين على بني امية لا يزالون يتربصون الفرص للاصطياد في الماء العكر ، ولذلك فإن والي العراق سوف يقبل بطلب ربيعة اعطاء الامان لعبدالله بن معاوية لأنه لا يملك في مثل هذه الظروف ان يغضب ربيعة ويثيرها ضده خاصة بعد ان انسحب زعيمها عمر بن غضبان من الاستمرار في المعركة بطلب من القائدين الامويين من جند اهل الشام من ربيعة وهما عامر بن ضبارة ونباته بن حنظلة . وبالفعل فقد وافق الوالي الاموي على العراق باعطاء أمان مؤقت الى عبدالله بن معاوية واتباعه شرط انسحابهم الى حيث يريدون انسحاباً غير ملاحق .

قرر عبدالله بن معاوية الانسحاب باتجاه بلاد فارس فخرج «ومن تبعه من شيعته ومن تبعه من اهل السواد وأهل المدائن وأهل الكوفة . فسار بهم رسل عمر حتى اخرجوهم من الجسر» [٨] . وبهذا أخذ ابن معاوية بنصيحة اهل الكوفة بالتوجه نحو بلاد فارس فكانت خطوته هذه خطأً ثانياً بعد خطأه الاول باعلان الحركة في الكوفة ، المدينة التي لم يكن لها سجل في تأييد اهل البيت تأييداً فعلياً وفي الساعة الحرجة فقد كان عبدالله بن معاوية يحث اتباعه من اهل الكوفة وغيرها على القتال فلم يجيبوه!! فقد «ملوا القتال» قبل ان يحاربوا .

قبل ابن معاوية العرض الجديد وانسحب مسرعاً باتجاه المدائن شرقي دجلة واستقر فيها مدة من الزمن حيث تجمع حوله العديد من الاتباع الجدد من العراق فبالاضافة الى الزيدية انصاره القدماء وتجمع حوله أهل السواد وأهل المدائن وعبيد أهل الكوفة والموالي ، كما كان معه العديد من رجالات العرب البارزين الذين اشرنا اليهم وانضم اليه كذلك

بعض رؤوس العرب من اهل الكوفة مثل عبدالله بن العباس التميمي .

ثم دخل ابن معاوية بأتباعه بلاد فارس واستقر أول الامر في أصفهان وجعلها مقراً له او عاصمة لكيانه السياسي الذي بدأ يتسع بصورة تدريجية حتى شمل منطقة الجبال وحلوان واقليم فارس والري . وفي سنة ١٢٨هـ جعل من اصطخر (برسيبوليس) العاصمة القديمة للفرس مركزاً له . ولعل مما ساعده على مد نفوذه السياسي الى هذه المنطقة الواسعة ان الاقاليم الشرقية كانت بلا سلطان وان امراء الاقاليم غدو في حيرة من امرهم بسبب غموض الحالة السياسية في دمشق والعراق . كما وأن والي العراق عبدالله بن عمر كان في شغل شاغل عن مسؤولياته السياسية والادارية في بلاد فارس بسبب الاضطرابات في العراق اولاً وتدهور علاقته بالسلطة المركزية في دمشق .

اضافة الى الظروف السياسية التي اشرنا اليها فقد ساعد عبدالله بن معاوية في مد سلطته الى تلك الاقاليم بروز عدد من القادة الميدانيين الاكفاء في صفوف قواته لعل ابرزهم محارب بن موسى مولى بني يشكر الذي يبدو انه كان يتمتع بقابليات عسكرية جيدة حيث تصفه رواية تاريخية «كان عظيم القدر بفارس» . كما ويفصل الطبري[٩] في اخبار استيلائه على العديد من المدن والقصبات ومنها اصطخر وشيراز واصفهان وغيرها وأخذ البيعة لعبدالله بن معاوية على «ما أحب الناس وكرهوا» . وبعد ان اضاف محارب ابن موسى كرمان الى نفوذ ابن معاوية اشار اليه ان يجعل عاصمته (اصطخر) عاصمة الفرس القديمة قبل الاسلام فتحول ابن معاوية اليها سنة ١٢٨هـ/٧٤٦م .

نجح عبدالله بن معاوية بعد طرده من العراق ان يشكل له كياناً سياسياً في غربي بلاد فارس حيث خضعت له بطريقة او بأخرى اقاليم فارس وكرمان والاحواز والجبل . وقد عين الولاة فاستعمل اخاه الحسن على اصطخر وأخاه جعفر على شيراز وأخاه صالحاً على قم . كما التحق به بعض العباسيين والامويين «فمن أراد منهم عملاً قلده ومن اراد منهم صلة وصله» . كما ضرب النقود وكتب على دراهمه «قل لا أسألكم عليه اجراً الا المودة في القربى» . وكان عماله يجبون الاموال من تلك الاقاليم ويرسلونها الى اصطخر[١٠] .

على ان الكيان الذي أسسه عبدالله بن معاوية على غفلة من الزمن كان كياناً غريباً

يضم بين دفتيه عناصر متباينة ومتناقضة لا يجمعها سوى معارضة النظام الاموي . لقد كانت هذه العناصر تتألف من قوى قبلية عراقية وجند من الجيش الشامي المرابط في العراق وجماعات من انصار العلويين من اهل الكوفة من الزيدية وكذلك من جماعات الغلاة الذين تستروا بشعار الولاء للعلويين دون ان يؤمنوا به . وجماعات من انصار الامويين او من الشخصيات الاموية التي انشقت على مروان بن محمد . وشخصيات عباسية وهاشمية . وأعجب من ذلك كله انضمام جماعات من الخوارج اليه بعد ان طردهم مروان بن محمد من الجزيرة الفراتية الى بلاد فارس . ان عبدالله بن معاوية لا بد ان يكون قد ادرك بأنه يغامر بنفسه ومستقبله السياسي باعتماده على هذا الخليط المتنافر من الانصار ، وإن الكيان الذي بناه لا بد ان ينهار امام اول ضربة من اعدائه ، ذلك ان معارضة هذه الجماعات للسلطة الاموية لم تكن بالضرورة تعني ولاءهم لعبدالله بن معاوية واعترافهم بخلافته .

ان الامور في بلاد الشام لم تبق على ما هي عليه من الارتباك والفوضى فقد استطاع مروان ان يفرض نفسه على الاحداث وأجبر ابراهيم بن الوليد على الهروب ثم حصل مروان على البيعة بالخلافة لنفسه . وكان اول عمل قام به تدبير امر العراق حيث ارسل في التو يزيد بن عمر بن هبيرة والياً على العراق وأمره بمحاربة المنشقين من الامويين والخوارج وتمكن يزيد بن عمر بن هبيرة خلال سنة ١٢٩هـ ان يدحر الخوارج وعبدالله بن عمر في العراق وسليمان بن حبيب المهلبي في الاحواز .

وجه يزيد بن عمر والي العراق القائد المحنك عامر بن ضبارة في جيش قوي الى بلاد فارس لمحاربة عبدالله بن معاوية وكان مع ابن ضبارة خيرة القادة الامويين امثال نباته بن حنظلة ومعن بن زائدة الشيباني وغيرهما . والمتتبع لسير المعارك يدرك رجحان كفة الجيوش الاموية على ذلك الخليط من انصار عبدالله بن معاوية الذين جمعت بينهم الظروف السياسية والعسكرية وألفت بينهم الضرورة والمصلحة والمنفعة ولذا يشير الاصفهاني ان ابن معاوية حين ندب اصحابه الى محاربة الجيش الاموي القادم «فلم يفعلوا ولا أجابوه»[١١] . وفي رواية تاريخية اخرى ان أربعين ألف استسلموا دون قتال . وأن مقاتلة أخرين تثاقلوا عن القتال مدعين انهم لم يتلقوا أوامر بالحرب!! أما محارب بن موسى ساعد ابن معاوية الأيمن فقد انشق عنه وتركه دون سبب واضح حيث تشير رواية

تاريخية ان محارب هذا نافر ابن معاوية دون ان تزيد على ذلك .

ومع ذلك كله ورغم ادراك ابن معاوية لضعف وتفكك قواته ، فيبدو انه كان يتوقع شيئاً من الصمود والقتال ولهذا فقد فوجئ بأخبار انهيار جبهته واندهش أشد الدهشة على رواية الاصفهاني (١٢) وترك اصطخر هارباً مع اخويه الحسن ويزيد الى كرمان ثم سجستان ، حيث تفرق عنه بقية اصحابه فذهب من هناك الى هراة .

كان انهيار الكيان السياسي الذي أقامه عبدالله بن معاوية في غربي بلاد فارس في نهاية عام سنة ١٣٠هـ/٧٤٧م وبهذا تكون دولته القصيرة الأمد قد صمدت لمدة ثلاث سنين فقط وهي بهذا تشبه الكيانات السياسية التي كان يقيمها الخوارج في جنوبي بلاد فارس وفي منطقة الخليج العربي حيث لا تلبث ان تنهار بسرعة حين يداهمها الجيش الاموي .

على ان عبدالله بن معاوية الذي وقفت دولته حاجزاً بين الجيش الاموي وانصار الدعوة العباسية بخراسان وشغلت الامويين روحاً من الزمن عن ايصال المدد والمعونة لنصر ابن سيار والي السلطة الاموية في خراسان وبذلك مكنت اتباع العباسيين من تثبيت مركزهم في العديد من مدن خراسان . . ان عبدالله بن معاوية نفسه وقع الآن بين فكي الكماشة فمن جهة القوة الاموية بقيادة عامر بن ضبارة ومن جهة القوة العباسية بقيادة سليمان بن كثير الخزاعي وقحطبة الطائي . وبين هذين الخيارين لم يجد عبدالله بن معاوية الا ان يغامر بورقته الاخيرة في اللعبة السياسية ويرتمي في أحضان الدعوة الهاشمية (العباسية) في خراسان .

وفي رواية تاريخية يبدو عبدالله بن معاوية على علم بأخبار الثورة العباسية التي كانت قد أعلنت في ٢٥ رمضان ١٢٩هـ/حزيران ٧٤٤م وسيطر دعاتها على العديد من مدن خراسان ومنها مدينة هراة التي وصلها عبدالله بن معاوية . فقد أرسل مالك بن الهيثم الخزاعي والي الثورة العباسية على هراة الى عبدالله بن معاوية يسأله عن سبب قدومه فأجابه «بلغني أنكم تدعون الى الرضا من آل محمد ، فأتيتكم» . وقد أخبر مالك بن الهيثم أبا مسلم الخراساني بالخبر فأمر بالقبض عليه ومن معه وحبسهم(١٣) .

ان ما حدث هو من خصائص الاستراتيجية التي اتبعها العباسيون فإن عبدالله بن

معاوية -مثله مثل زيد بن علي والمختار الثقفي قبله - كان قد نجح في بداية حركته وكان شعاره يشابه شعار الدعوة العباسية . ولذلك فإن هدف العباسيين من تأييدهم حركة عبدالله بن معاوية هو انهاك الجيش الاموي واشغاله بحروب وفتن في العراق وبلاد فارس ليترك المجال للعباسيين لتجميع انصارهم وضبط حركتهم في خراسان . هذا من جهة ومن جهة اخرى شجع العباسيون عبدالله بن معاوية ليروا بصورة عملية امكانيات النجاح والتأييد أو الفشل لحركة تشبه حركتهم المرتقبة من نواح عديدة وليتلافوا نقاط الضعف والسلبية في تجربتهم القادمة وفي صراعهم مع الامويين .

ولكن ما ان هرب عبدالله بن معاوية الى خراسان وادعى الامامة حتى وضع العباسيون وأنصارهم نهاية له بأيديهم لأنه بات خطراً على مستقبل الثورة العباسية أولاً ولأن خراسان لا تتحمل غير مدع واحد ، هو العباسيين ، بالخلافة .

ان الامر لم يطل بعبدالله بن معاوية في السجن فقد أمر ابو مسلم الخراساني بقتله سنة ١٣١هـ اما بالسم او بالخنق . وتحاول بعض الروايات التاريخية ان تبرر سبب قتله بطريقة او بأخرى فتشير بعضها الى طموحه السياسي وبلاغته وقدرته وتشير رواية اخرى الى تحريضه اهل خراسان ان ينقضوا طاعة ابي مسلم الخراساني حيث قال لبعضهم :

« ليس في الارض احمق منكم يا أهل خراسان في طاعتكم لهذا الرجل قبل ان تراجعوه في شيء وتسألوا عنه» .

وحين سمع ابو مسلم بالخبر قال :

« ما ظنكم برجل يتكلم بهذا وهو أسير والله لو اطلق أفسد كور خراسان»(١٤) ، فقتله وكتب الى الخليفة ابي العباس بذلك . وهكذا انتهت حياته الحافلة بالاحداث المثيرة والسريعة في تتابع وقائعها .

طبيعة الحركة الدينية - السياسية :

رغم ان عبدالله بن معاوية لم يكن علوياً بل كان من اولاد جعفر الطيار بن ابي طالب ، فإن حركته تعد من الحركات الشيعية التي ساندها شيعة العلويين وأنصارهم اضافة الى جماعات اخرى في العراق وبلاد فارس . كما وأن عبدالله بن معاوية كان من اهل البيت مثله مثل أية شخصية هاشمية اخرى . . وكان بامكان اية شخصية قيادية من

اهل البيت ان ترشح نفسها للخلافة كبديل للامويين كما أن المتعارف عليه والمقبول في تلك الفترة ان ينقل انصار بني هاشم او أهل البيت ولاءهم من شخص الى آخر بسهولة ودون احراج شرط ان يكون ذلك الشخص المرشح من اهل البيت .

اهتم العديد من المؤرخين المحدثين بآراء عبدالله بن معاوية الدينية وما بثه أتباعه باسمه وبعلمه أو دون علمه من معتقدات تجعل من الواجهة الدينية لحركته واجهة متطرفة نادت بآراء مغالية بعيدة عن الاسلام ومنحرفة عن الدين الصحيح . او على اقل تقدير فإن جناحاً في حركته كان يدين بالغلو والتطرف في الدين -على نمط الجناح الراوندي في الثورة العباسية - وأن عبدالله بن معاوية كان على علم به الا انه تساهل معه وتركه يعمل من اجل كسب اكبر عدد ممكن من الاتباع الى حركته ، تماماً كما كان موقف العباسيين من الراوندية خلال فترة الثورة وبعد تأسيس الدولة بقليل حتى قضى عليهم المنصور حينما بات خطرهم يهدد الدولة والمجتمع على حد سواء .

والواقع ان روايات عديدة ساقها المؤرخون الرواد[١٦] وكتّاب الفرق الاوائل[١٧] تدين عبدالله بن معاوية وجماعة من اتباعه المقربين وأنصاره بالزندقة واشاعة عقائد متطرفة بعيدة عن روح الدين الاسلامي . لقد ارتبط اسم عبدالله بن معاوية بفرقة من فرق الغلاة سميت «الجناحية» نسبة الى جده الاعلى جعفر الطيار . ومن الناحية العقائدية كانت الجناحية تمثل كل خصائص الغلو والغلاة حيث اكدت على مبدأ الحلول والتناسخ وقدسية الامام وأنكرت البعث والحياة الاخرى وأولت آيات القرآن والفرائض الدينية الاسلامية بحيث اخرجتها عن هدفها الاساسي . وهكذا فإن اتباع الفرقة الجناحية وكذلك الفرقة الحارثية (نسبة الى ابن الحارث) لا يختلفون من حيث عقائدهم المتطرفة المنحرفة عن الاسلام الصحيح عن الفرقة الكيسانية (جماعة المختار الثقفي) والهاشمية (جماعة ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية) .

ويبدو ان عبدالله بن معاوية في محاولاته الدعوة لنفسه وكسب الاتباع كان على اتصال بجماعة من اهل الكوفة وكان من بينهم زمرة من غلاة اهل الكوفة ، وان هؤلاء هم الذين روّجوا اشاعة مفادها ان أبا هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية قد أوصى بالامامة من بعده الى عبدالله بن معاوية . ومعنى ذلك ان شعبة من الفرقة الهاشمية انشقت بعد وفاة ابي هاشم ووالت عبدالله بن معاوية واعتقدت بامامته وسميت بالجناحية .

ويبدو ان الموالي من اهل الغلو والبيئة الفارسية وما فيها من عقائد زرادشت ومزدك وغيرهما قد أثرت على عبدالله بن معاوية او على كبار انصاره امثال عبدالله بن الحارث فبدأوا يبشرون بعقائد مشتقة من عقائد الفرس المجوس القديمة . وتشير روايات تاريخية عديدة في كتب التاريخ والعقائد الى حقيقة هذه العقائد المنسوبة الى الجناحية . فقد اتفق كتّاب الفرق ان الجناحية زعموا

« ان روح الله تحل في الأنبياء والأئمة . . وان هذه الروح تناسخت في الانبياء والائمة حتى صارت الى ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ثم انتقلت الي عبد الله بن معاوية منه وصارت فيه» .

كما زعمت الجناحية :

« ان الارواح تتناسخ من شخص الى شخص وأن الثواب والعقاب في هذه الاشخاص اما اشخاص بني آدم واما اشخاص الحيوانات . .» .

وأن عبدالله بن معاوية :

« زعم أنه إله وأن العلم ينبت في قلبه كما تنبت الكمأة» وبهذا يكون قد ادعى العلم الالهي عن طريق الالهام . ويضيف المقريزي ان مذهب الجناحية «يستحل الخمر والميتة ونكاح المحارم وأنكروا القيامة» . كما ويرى البغدادي أنهم اسقطوا فرائض العبادات .

وبسبب من براعة عبدالله بن معاوية في التعبير وسحر البيان وميله الى السجع في الكلام والكتابة كما هو واضح من رسائله فقد نسب اليه كذلك فكرة معارضة القرآن خاصة وأنها تنسجم وتتفق مع دعواه بالعلم الالهي الملهم . وفي رواية ان الجناحية :

« استحلوا الزنا وشرب الخمر وأكل الميتة وكانوا لا يرون وجوب الصلاة والزكاة والحج ويؤولون ذلك بموالاة قوم من اهل البيت . ويتأولون قوله تعالى : ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح اذا ما اتقوا وآمنوا» [١٨] .

ويقول الشهرستاني عن الجناحية بأنهم «كفروا بالقيامة لاعتقادهم ان التناسخ في الدنيا والثواب والعقاب في هذه الاشخاص» . وأشار الى ان هذه الفرقة زعمت ان من وصل الى الامام وعرفه ارتفع عنه الحرج من جميع ما يطعم ووصل الى الكمال والبلاغ . وزعمت الجناحية ان عبدالله بن معاوية لم يمت وهو حي بجبل بأصفهان . ولا بد من

الاشارة هنا الى أن الجناحية انقسموا الى فرقتين بعد موته فبعضهم زعم انه حي وسيرجع بعد فترة . وبعضهم اقتنع بموته ونقل امامته الى عبدالله بن الحارث او اسحق بن زيد بن الحارث ويزعمون ان روحه تحولت الى ابن الحارث وهم الحارثية وآراؤهم لا تختلف عن آراء الجناحية في شيء فهم يبيحون المحرمات ويعيشون عيشة من لا تكليف عليه .

وقال الرازي ان الحارثية زعموا[١٩] :

« ان عبدالله بن معاوية حي لا يموت وأنه مقيم بجبال اصبهان ولا يموت حتى يقوم وهو القائم المهدي الذي بشر به النبي ﷺ . . وقال قوم : بل مات ولم يوصي وليس بعده امام وقالوا بامامة رؤسائهم . .» ويعزو الرازي الغلو الى عبدالله بن معاوية صراحة .

ويشير الكشي الى الاتفاق بين الجناحية والحربية والبيانية في ان معرفة الامامة تجعل المرء مؤمناً صحيحاً دون حاجة الى القيام بالفرائض المطلوبة . وهي تسوغ ذلك عن طريق التأويل لبعض آيات القرآن وادعائها بأن بعض الآيات نسخت آيات اخرى . وبهذا أحلت هذه الفرق لاصحابها الزنا واللواط وخففت عنهم الواجبات الشرعية مما شجع الغلاة والشكاك الانضمام اليهم .

وقد ذكر الاصفهاني عدة روايات تتهم عبدالله بن معاوية بالزندقة او معاشرته للزنادقة كما وأن صاحب شرطته قيس بن عيلان العنسي كان «دهرياً لا يؤمن بالله» . أما ابن حزم فيقول عنه «كان غاية في الفسق مذكوراً بفساد الدين» . ويشير الطبري عن عبدالله بن علي العباسي ان اصحاب عبدالله بن معاوية يرمون باللواط . ويفصل ابن كثير في هذه التهمة ناقلاً احداثاً تتهم عبدالله بن معاوية وأصحابه باللواط .

لقد مال المؤرخون المحدثون الى عزو الزندقة وفساد الدين والغلو فيه الى عبدالله بن معاوية وأصحابه بسبب كثرة الروايات التاريخية التي تثبت ذلك عليه . وقد تعزز ذلك بسبب معاشرة عبدالله بن معاوية بعض المتهمين بالزندقة . ولكن من جهة اخرى يشير الدكتور المطلبي[٢٠] الى ان الدعوة الى الخلق الحميد والاسلام والايمان بقضاء الله وقدره تكاد تغلب على ما لدينا من شعره . كما وأنه في مفاخراته يعتز بأمجاد اسرته في الاسلام . وقد اعتبر من المحدثين وامتدحه بعض المؤرخين ، لهذا كله فهو يتهم خصومه من امويين وعباسيين بتشويه سمعته وتلفيق الاتهامات ضده .

الهوامـش

١) الاصـفـهـاني ، مـقـاتل ، ص١١٨ فـمـا بعـد . - الطبـري ، تاريخ ، القـسم الثـاني ، ص١٨٨٢ (ليدن) .

٢) المسعودي ، مروج ، ج٣ ، ص٢٤٣ .

٣) الأغاني ، ج١٢ ، ص٢٢٨ .

٤) مقاتل ، ص١٦٢ .

٥) الطبري ، تاريخ ، ج٧ ، ص٣٠٤ (طبعة القاهرة) .

٦) الأغاني ، ج١٢ ، ص٢٢٨ .

٧) الطبري ، تاريخ ، القسم الثاني ، ١٨٨٥ (ليدن) .

٨) المصدر ذاته .

٩) المصدر ذاته .

١٠) مقاتل الطالبين ، ص١١٥ . - الأغاني ، ج١٢ ، ص٢٢٩ .

١١) مقاتل الطالبين ، ص١١٥ .

١٢) الأغاني ، ج١٢ ، ص٢٣٠ .

١٣) ابن الأثير ، الكامل ، ج٥ ، ص١٥٠ فما بعد .

١٤) الأغاني ، ج١٢ ، ص٢٣٠ . - البلاذري ، انساب ، ورقة ٣٠٤ (مخطوط) .

١٥) شعبان ، الثورة العباسية ، ص٢٣٧ .

Watt, Shiism, P. 170.

١٦) الاصفهاني ، الاغاني ، ج١٢ ، ص ٢٢٢ . ج١٣ ، ص ٢٧٩ . - الطبري ، ج٧ ، ص ٢٧٤ (القـاهرة) . - ابن الاثيـر ، الكامل ، ج٥ ، ص١٤٩ . - ابن كـثيـر ، البـداية والنهاية ، ج١٠ ، ص٣٣ .

١٧) الشـهـرسـتـاني ، ص ٢٩ . - الاشـعـري ، ص ٦٧ . - البـغـدادي ، ص ٢٣٥ . - الاسفرايني ، ص١١٠ . - النوبختي ، ص٥٥ .

١٨) القمي ، ص٤٣ . - البغدادي ، ص٢٤٦ . - النوبختي ، ص ٣١ .

١٩) كتاب الزينة ، ص ٢٩٨ .

٢٠) عبدالجبار المطلبي ، الأديب المغامر ، ص٢٠٦ .

المبحث الرابع

حركات الغلو في مطالع العصر العباسي

حتى سنة ٣٣٤هـ/٩٤٥م

لقد تمثلت حركات الغلو في صدر الاسلام بفرق صغيرة طارئة مثل السبئية والكيسانية والمغيرية والبيانية والمنصورية التي دانت بالتطرف فأشاعت مبادئ يرفضها الاسلام الصحيح الذي أنزله الله تعالى على رسوله الامين ﷺ . وعلى الرغم من تستر هذه الفرق وراء الاسلام وعلى الرغم من تسترها وراء الائمة العلويين فإن امرها كان مفضوحاً بالنسبة للغالبية من المجتمع . خاصة وأن العلويين انفسهم رفضوا ما ادعته هذه الفرق من ارتباطات وفضحوا اهدافها .

كما نلاحظ في هذه الحركات أن تمركزها في المشرق الاسلامي وهذا ما يؤكد انها مرتبطة بديانات شرقية قديمة .

الا ان هذه الحركات لم تشكل خطورة في تلك الفترة فالدولة قوية . ولكن هذه الحركات ستجد مجالا اوسع للتحرك خلال العصر العباسي حيث زاد اختلاط فئات المجتمع وكثر الامتزاج الفكري والثقافي بين الثقافة العربية والاعجمية .

وعلى الرغم من ان الثورة العباسية كانت حركة عربية في قيادتها وقوتها الضاربة . فإن الغلاة نجحوا في التغلغل الى الحركة في فترة الدعوة السرية وشكلوا جناحاً متطرفاً فيها . وقد عرفت هذه الفرقة خلال فترة النضال السري ٩٨هـ - ١٢٨هـ بعدة اسماء منها الخداشية والراوندية . واحتفظت هذه الفرقة بخصائص التطرف التي اتصفت بها الهاشمية (أتباع عبدالله بن محمد بن الحنفية)[١] .

الخداشية:

انكشف التطرف في هذه الفرقة بخراسان على يد احد الدعاة العباسيين المدعو

عـمـار بن يزيد الملقب بخـداش . ويبـدو ان لقبـه يعني خـدشـه في الدين أي هدمـه للاسلام[٢] . وكان بكير بن ماهان الداعية العباسي في الكوفة قد ارسل عماراً هذا الى خراسان سنة ١١٨هـ / ٧٣٦م ليدعو الى العباسيين فبدأ بنشر مبادئ مغالية متطرفة وتساهل في العقيدة الاسلامية وطعّمها بمبادىء خرمية (مزدكية مجوسية) فقبض عليه أسد القسري والي الامويين على خراسان وصلبه . يقول الطبري عن خداش «انه اظهر دين الخرمية ورخص لبعضهم في نساء بعض» . ويرى المقدسي بأن خداش «اول من بشر بمذهب الباطنية» . ويقول صاحب (أخبار الدولة العباسية) ان محـمـد بن علي العبـاسي لما سـمع بأخـبـار خـداش تبرأ منه وأرسل رسـالتين الى الدعـاة العـبـاسـيين بخراسان قال في احداها :

« . . . واني أشهد الله الذي يحفظ ما تلفظ به العباد من زكي القول وخبيثه اني بريء من خداش وممن كان على رأيه ودان بدينه وآمركم ان لا تقبلوا من احد ممن أتاكم قولاً ولا رسالة خالفت فيها كتاب الله وسنة نبيه ﷺ[٣] .

ومع ان الامـام مـحـمـد بن علي العبـاسي أدرك خطورة المبـادىء التي دعى اليـهـا خداش فأنكرها وأوضح للدعاة طريق الدعوة العباسية الصحيح وهويتها الاسلامية ، فإن الواجهة المتطرفة للدعوة بقيت تعمل . وليس من المستبعد ان خداش دعا الى نفسه قبل مقتله زاعماً ان الامامة انتقلت اليه وأن روح الله حلّت فيه على طريقة الغلاة الذين سبقوه . كما زعم خداش انه يحيط بالاسرار الالهية وأقام نفسه زعيماً في خراسان ، مما دعى قيادة الدعوة العباسية الى التبرؤ منه .

وهكذا تحقق الخطر الذي يتكرر المرة تلو الاخرى في حـركـات الغلو وهو ان يسيء كبار الدعاة استعمال ما علموه من اسرار الحركة ويخونوا الامانة التي حملوها فيدعون لأنفسهم جهاراً بدلاً من الدعوة للامام الحقيقي .

الراوندية:

لقد استمر التطرف في الدعوة السرية العباسية في شخص عبدالله الراوندي وفرقته الراوندية التي ادعت ان الامـامـة بعد ابي هاشم انتقلت الى مـحـمـد بن علي بن

عبدالله بن العباس بوصية من الاول[٤] . وقد استمرت الامامة في اولاده من بعده بالوصية ذاتها حتى صارت الخلافة في ابي العباس . وقال بعضهم بحق الوراثة لبني العباس لاتصال النسب وقد توفي رسول الله ﷺ وعمه العباس حي فهو اولى بالميراث .

وزعمت الراوندية ان الروح التي كانت في عيسى بن مريم صارت في علي بن ابي طالب ثم في الائمة واحد بعد واحد الى ابراهيم بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس وانهم آلهة . فلم يزل ذلك فيهم حتى عبدوا ابا جعفر المنصور وقالوا انه الله الذي يطعمهم ويسقيهم ويميتهم .

يتضح من الروايات التاريخية التي اشرنا ان الغلاة بتأييدهم العلويين تارة والعباسيين تارة اخرى والطالبيين تارة ثالثة عملوا دون هوادة على شق الصف العربي وذلك بزرع بذور الشقاق بين الزعامات العربية وخاصة الهاشمية منها لأن الرئاسة كانت محصورة في العرب وتحديداً في قريش ولهذا كان تستر الغلاة وراء هذه الزعامات بهدف ضربها ببعضها وتفريق الصف الاسلامي من خلالها!!

بعد تأسيس الخلافة العباسية عام ١٣٢هـ / ٧٤٩م اعلن الخليفة ابو العباس عبدالله ابن محمد صراحة في مسجد الكوفة ان الدولة تسير على كتاب الله وسنة رسوله وهاجم الغلو والتطرف في العقيدة مستعملاً الاصطلاح القديم له «السبئية» . ويبدو من خطبته ان جيوب الغلاة بدأت تتحرك في المجتمع تنشر دعايتها التي تشكك في أحقية العباسيين في الخلافة ، وهي بهذا لا تقصد الولاء لغيرهم من آل البيت بل ان غايتها الرئيسية شق عصا الطاعة وتفتيت وحدة المجتمع . قال ابو العباس في خطبته :

« الحمد لله الذي اصطفى الاسلام لنفسه فكرمه وشرفه وعظمه واختاره لنا وأيده بنا وجعلنا اهله وكهفه وحصنه والقوام به والذابين عنه والمناصرين له . . وخصنا برحم رسول الله ﷺ وقرابته ، وأنبتنا من شجرته ووضعنا من الاسلام وأهله بالموضع الرفيع . .

وزعمت السبئية الضلال ان غيرنا أحق بالرياسة والخلافة منا فشاهت وجوههم بم ولم أيها الناس ؟ . .

يا أهل الكوفة انتم محل محبتنا . . انتم الذين لم يتغيروا عن ذلك ولم يثنكم في

ذلك تعامل اهل الجور عليكم حتى ادركتم زماننا وأتاكم الله بدولتنا فأنتم اسعد الناس بنا وأكرمكم علينا وقد زدتكم في اعطياتكم مئة درهم فاستعدوا فأنا السفاح المبيح والثائر المبير» .

يضع هذا الخطاب للخليفة العباسي الاول النقاط على الحروف بصورة لا لبس فيها ولا ابهام ويقطع الطريق امام الغلاة من الاصطياد في الماء العكر . ومن هنا نلاحظ تمرد الراوندية في جيوب عديدة وقضاء الدولة العباسية على حركتها بشدة في عهد ابي العباس نفسه . كما تقرب ابو العباس من كبار العلويين امثال جعفر الصادق وعبدالله بن الحسن المحض وحاول ان يكون جبهة هاشمية(٥) .

ولكن الراوندية الغلاة استمروا في نشاطهم الديني السياسي وتستروا وراء الخليفة الجديد ابي جعفر المنصور وزعموا احاطته بالعلوم كلها وقدرته الخارقة وربوبيته وأن ابا مسلم الخراساني نبيه . ولم يكن المنصور في بداية الامر شديداً مع الراوندية ما دامت معتقداتهم لا تشكل خطراً على الدولة والمجتمع وما دامت حركتهم لا تتعدى حدودهم وهذا يفسر قوله لأحد صحابته حين اشار الى تحركات الراوندية وعقيدتهم المتطرفة اذ قال المنصور مستهزئاً بهم :

« دعهم يدخلون النار في طاعتنا . . » !!

فالخليفة يدرك تمام الادراك تطرف مبادئهم وخروجها عن الاسلام وأن مصيرهم نار جهنم ولكنه يفضل مراقبتهم وعدم اثارتهم ما دامت اراؤهم محدودة بدائرتهم ولا تشكل خطورة سياسية على الدولة او عقائدية على المجتمع .

ولكن حين تخطى الراوندية عام ١٤١هـ سنة ٧٥٨م الحدود وباتوا خطراً يهدد امن الدولة وعقيدتها وهاجموا - ربهم - الخليفة المنصور بالذات وكادوا يقتلونه ألقى القبض على ما يقرب من ٢٠٠ منهم فتمردوا وكسروا ابواب السجن وهاجموا قصر الخليفة . فخرج اليهم المنصور بنفسه وكاد ان يقتل بسهم طائش لولا تدارك معن بن زائدة الشيباني الذي تمكن ان يفرق صفوفهم وينقذ المنصور من موت محقق . وعندئذ جمع المنصور الجند وهاجمهم فقتل منهم حوالي ٦٠٠ شخص وفرق جمعهم .

وقد انشطرت الراوندية بعد هذه الحادثة الى فروع عديدة لعل اهمها :

الاولى : استمرت في ولائها وتسترها خلف العباسيين ونقلت الامامة بعد موت المنصور الى ابنه المهدي . كما قبلوا دعوى المهدي العباسي ان الامامة من حق العباس عم الرسول ﷺ قد اوصى بها للعباس ولأولاده من بعده . فهي حقهم الشرعي بالنص والتعيين .

الثانية : نقلت الامامة من ابي العباس الى ابي مسلم الخراساني وهي الفرقة (الابومسلمية) وزعمت ان ابا مسلم لم يقتل وأنه حي تجسدت فيه روح الاله واستحلوا المحارم وزعموا رجعته .

الثالثة : قطعت بموت ابي مسلم ونقلوا الامامة الى ابنته فاطمة وسموا (بالفاطمية) نسبة اليها . كما سموا (بالرزامية) نسبة الى زعيمهم رزام بن سابق من اهل خراسان في ولاية ابي مسلم الخراساني (١٣٢هـ - ١٣٧هـ) وقد افرطوا في موالاة ابي مسلم وقالوا فيه قولاً متطرفاً وادعوا له المعجزات . . فهو الله وهو العالم بكل شيء ومن عرفه فليتحلل من الفرائض والنواميس الخلقية !!

وقد تفرعت من هذه الفرق الحركات الدينية - السياسية التي اشتعلت في المشرق خلال العصر العباسي الاول والتي ذكرت تحت اسم الخرمية .

الخرمية:

الخرمية فرقة دينية-سياسية اختلف المؤرخون في اصلها على أن الرأي الراجح لدينا انه اسم اشتق من «خرم - دين» وهو تعبير يعني بالفارسية الدين الممتع او دين اللذة والانشراح . ويبدو ان المزدكية المنشقة عن الزرادشتية كانت في العهد الساساني تسمى «خرم - دين» ثم تطور هذا الاسم في العصر الاسلامي الى «خرمدينية» ثم اختصر الاصطلاح الى «خرمية» . وقد ربط عدد من كتاب الفرق بين الاصطلاح وبين المجون والاستهتار والتحلل من القيم الاجتماعية المتعارف عليها واشاروا الى نزوعها الى الاباحية والمشاعية . فالخرمية في العصر الاسلامي هي المزدكية الجديدة ذلك ان اتباع المزدكية ارادوا ان يموهوا مذهبهم امام الناس فتبرقعوا ببرقع اسلامي ومن هنا جاء قول المقدسي ان الخرمية فرقة ايرانية ثنوية تختفي تحت برقع اسلامي!! وقد اكد السمعاني هذه الحقيقة بقوله :[٦]

« ان الخرمية يرتبطون بفرقة باطنية تسمى خرمدينية وهؤلاء يشيعون شهواتهم دون وازع او قيد ويحللون المحرمات مثل الخمرة والزواج من الاقرباء المقربين والملذات الاخرى . وهذا ما يفعله المزدكية الذين يقولون بمشاعية النساء ويحللون المحرمات ولذلك سموا خرمية حيث كان هذا الاسم يطلق على المزدكية» .

ويقول الشهرستاني :

« ولما كان اكثر ذلك (القتال والمخالفة) انما يقع بسبب النساء والاموال أحل النساء وأباح الاموال وجعل الناس شركة فيها . .»[٧] .

ودانت الخرمية بنفس عقائد الغلاة فزعمت ان النبوة مستمرة لا تنقطع وأن زعماءها انبياء حلت فيهم الروح الالهية بالتناسخ من آدم فنوح وهلم جرا حتى وصلت الى ابي مسلم الخراساني والمقنع الخراساني وبابك الخرمي . وان معرفة الامام واجب وضرورة لازمة تعفي الفرد من الفرائض والالتزامات الدينية والاخلاقية !!

وقد اتبعت الخرمية اسلوب القوة والعنف والارهاب وسيلة لتحقيق هدفها وكانت خطة سنباذ اسقاط الدولة والمسير الى الكعبة لهدمها . وكان بابك ينوي اغتصاب الارض من مالكيها وقتل الجبابرة (العباسيين العرب) ورد المزدكية . وفي رواية ان بابكا احدث في مذاهب الخرمية القتل والنصب والحروب والمثلة[٨] لقد اشار العديد من المؤرخين والكتاب المسلمين الى البعد السياسي الهدمي للخرمية[٩] . وهنا نلاحظ ابن الجوزي يقول بأنهم ارادوا ارجاع ممالكهم وابطال الاسلام . وفي الطبري تشير رواية تاريخية بأن هدفهم هو ان يعود الدين الى ما لم يزل عليه ايام العجم . ويشير الذهبي الى ان الخرمية ارادت ان تقيم ملة المجوس . اما المسعودي فيرى بأنهم «ينتظرون عودة الملك فيهم وقلع الاسلام» ويوضح المقريزي ذلك بقوله «انهم يرومون كيد الاسلام بمحاربته» .

وكان زعماء الخرمية يحث بعضهم بعضاً على التحرك ضد الدولة العربية الاسلامية قائلين :

« انه لم ينصر هذا الدين الابيض (الخرمية) غيري وغيرك . . » .

فالدين الابيض هو الخرمية يقابله الدين الاسود (الاسلام) . وقد اعترف المازيار

الطبرستاني حليف بابك الخرمي بأن هدفه «اخذ الدولة من العرب واعادتها لأكاسرة الفرس» .

ان فيما اوردناه من روايات تاريخية حول البعد السياسي والديني للخرمية يكفي لكشف معاداتها للاسلام والدولة ومن هنا جاء تحالف بابك زعيم الخرمية في العصر العباسي مع البيزنطيين اعداء العرب المسلمين مؤكداً ذلك بالحجة حيث قدم البيزنطيون كل انواع المساعدة والعون للخرمية في العصر العباسي .

قامت الخرمية بسلسلة من الحركات المناهضة للخلافة العباسية ابتدأت مع بدايات الدولة العباسية وسنتكلم على هذه الحركات الخرمية خلال مطالع العصر العباسي :

اذا تركنا جانباً جيوب الراوندية الخرمية التي تمردت في خراسان بعد اعلان الدولة العباسية مباشرة وحركة بهافريد الزرادشتية التي حدثت في نيسابور سنة ١٣٩هـ/٧٤٧م وأعقبتها حركة زرادشتية اخرى في بادغيس سنة ١٥٠هـ/٧٦٧م فان أول حركة خرمية تواجهنا في العصر العباسي هي حركة سنباذ في خراسان سنة ١٣٧هـ/٧٥٤م .

اما بهافريد فقد حاول ان يعارض الاسلام بزرادشتية جديدة معدلة[١٠] . وبمعنى آخر فانه غير من الزرادشتية وأدخل عليها بعض التعاليم الاسلامية وخلق ديانة جديدة توفيقية ظناً منه انها ستكون اكثر قبولاً لدى الناس . ولهذا قال البغدادي بأن تعاليم بهافريد على ضلالتها احسن من تعاليم زرادشت . ولا شك فان الدافع من وراء محاولة بهافريد التوفيقية كان سياسياً اذ أمل بأن يضم الى حركته ليس المجوس فقط بل الموالي الفرس الذي دخلوا الاسلام . ولكن محاولته باءت بالفشل لانها لم تجابه من قبل السلطة العربية الاسلامية فقط بل عارضها رجال الدين الزرادشت والدهاقين الفرس ايضاً باعتبارها منشقة عن الزرادشيتة التقليدية ومعدلة لها .

حركة سنباذ:

اما سنباذ فقد عارض الاسلام بمزدكية جديدة معدلة هي الخرمية[١١] . حيث حاول ان يوفق بين المزدكية وتعاليم الغلاة وكان هدفه ديانة توفيقية تكسب عناصر مغالية وعناصر مزدكية ولذلك رفع شعارات تلائم كل الفئات . فكان يبشر اتباعه بأن حكم العرب صائر الى زوال وأن دولة المجوس آتية لا ريب فيها كما وعد اتباعه بهدم الكعبة . وقد جذبت تعاليمه ، على حد قول نظام الملك ، العديد من الغلاة المتظاهرين بالاسلام

خاصة بعد ان استبدل بالكعبة الشمس قبلة للصلاة .

لقد ادعى سنباذ ان ابا مسلم الخراساني لم يمت بل انقلب الى حمامة بيضاء واختفى وأنه عائد لا محالة (الرجعة) . ويقول ان حركة سنباذ كانت غضباً لمقتل ابي مسلم وطلباً لثأره . وبدأ سنباذ حركته في نيسابور بعد ان قتل واليها واستولى على الخزائن والمتاع وطلب من الامير خورشيد اصبهبذ طبرستان تأييده .

وبعد ان توسعت حركته تقدم من نيسابور الى الري متوجهاً الى العراق لانهاء الخلافة ثم الى الحجاز لهدم الكعبة . ولا شك ان البعد السياسي واضح في تحركه هذا فالعراق هو مركز الدولة الاسلامية آنذاك والحجاز هو موطن الاسلام ومنبعه وان احتلالهما يؤمن النجاح لحركته!!

ورغم ان هذه الحركة وقعت بعد سنة واحدة من خلافة ابي جعفر المنصور الذي كان في ظروف صعبة للغاية فقد جهز المنصور جيشاً بقيادة القائد جهور بن مرار العجلي يتكون من عشرة آلاف مقاتل تبعتها تعزيزات اخرى من القوات النظامية والمتطوعة . والتقى الجيشان بين الري وهمدان في موقعة رهيبة اظهر فيها قائد التعزيزات عمر بن العلاء شجاعة فائقة ادت الى هروب سنباذ ومقتل حوالي ستين الف من انصاره . وقد هرب سنباذ الى طبرستان حيث لقي حتفه .

حركة المقنع الخراساني :

بعد حركة سنباذ وقعت حركتان متتاليتان في خراسان الاولى حركة اسحق الترك (١٣٧هـ - ١٤٠هـ) والثانية حركة استاذسيز سنة ١٥٠هـ / ٧٦٧م وفي عهد المنصور بالذات ايضاً . وقد دعت الحركتان الى نفس تعاليم البهافريدية أي الزرادشتية المعدلة . ولم يكن اسحق الترك وأتباعه (المبيضة) خطراً كبيراً فقد استطاع والي خراسان خالد الذهلي القضاء على تمردهم . اما استاذسيز فقد سيطر على العديد من مدن خراسان وجمع حوله حوالي ثلاثين الفاً من الاتباع . ارسل المنصور القائد خازم التميمي لقمع الحركة كما امر ابنه وولي عهده المهدي بالمشاركة في اخماد التمرد وبعد معارك طاحنة لجأ استاذ سيز الى الجبال فتبعه خازم التميمي وحاصره حتى استسلم فأرسل الى المنصور فأمر بقتله .

على ان حركة المقنع الخراساني التي حدثت في سنة ١٥٩هـ / ٧٧٥م في خراسان ثم انتشرت في بلاد ما وراء النهر خاصة في منطقة كش وبخارى حيث ان اميرها بونيات حالف المقنع وارتد عن الاسلام تعد اقوى الحركات الخرمية في عصر العباسيين الاوائل فقد بدأت في السنة الاولى من عهد المهدي(١٢).

كان المقنع الخراساني من الرزامية وهي فرقة اشرنا اليها سابقاً وقلنا بأنها قالت بامامة ابي مسلم وقدسيته وحلول روح الاله فيه . ثم تدرجت وزعمت ان المقنع اله ونادت بترك الفرائض وادعت ان الدين معرفة الامام فقط . ومما يؤكد خرمية المقنع انه اباح النساء والاموال لأتباعه . ولعلنا نجمل تعاليمه كالآتي :

أولاً - نادى المقنع بالحلول والتناسخ وقال ان الله خلق آدم في صورته ثم في صورة نوح والانبياء من بعده ثم ابي مسلم الخراساني ثم صورته هو وطلب من اتباعه السجود اليه لأنه الله .

ثانياً - بشر المقنع بالرجعة وادعى انه اذا ما اختفى فانه سيعود الى هذه الدنيا لنشر العدل وظل المقنع مخلصاً لهذا المبدأ حتى انه رمى بنفسه في التنور حين حاصره الجيش العباسي فاحترق عن آخره ولم يترك اثراً له لكي يستمر الاعتقاد لدى اتباعه بعودته .

ثالثاً - قدس المقنع ابا مسلم الخراساني ونادى بأفضليته على الانبياء .

رابعاً - اسقط المقنع الفرائض الدينية والالتزامات الاخلاقية ونادى بأن الدين طاعة رجل .

خامساً - اعطى المقنع لاتباعه الحق بقتل من يخالفهم وان الارهاب والقتل هو جزء من عقيدتهم .

ويبدو البعد السياسي جلياً في الحركة المقنعية فهي لا تعترف بامامة العباسيين . كما ان تعاليمها موجهة ضد الاسلام والعروبة في وقت واحد . وقد صنفها العديد من المؤرخين ضمن الحركات الهدمية . وعن هذا الطريق استطاع المقنع ان يثير جواً محموماً من الحماس الديني لدى اتباعه موظفاً شعارات دينية تناسب الفئة التي يخاطبها فهو

مرة يطالب بالثأر لأبي مسلم الخراساني ومرة يطالب بالثأر ليحيى بن زيد بن علي المقتول في خراسان . وكل هذه الآراء لم تكن جديدة في حركات الغلو والحركات الخرمية بل كانت موجودة قبل المقنعية . الا ان المقنع اعطاها حياة وزخماً جديداً ، وهنا تكمن خطورته ، حين زاد خطر المقنع امر حميد بن قحطبة الطائي الوالي العباسي على خراسان باعتقاله فهرب المقنع الى بلاد ما وراء النهر ونجح في ان يجمع حوله اتباعاً كثيرين هناك وعندئذ احس الخليفة المهدي بخطره فأرسل له عدة حملات عسكرية كان اخرها جيش بقيادة سعيد الحرشي الذي حاصره في حصن قديم وبدأ يتفاوض معه بشأن التسليم دون جدوى . ولما طال امد الحصار تخلى عنه عدد من قواده مع ثلاثين الفاً من الاتباع واستسلموا للجيش العباسي .

وحين أيقن المقنع من الاخفاق سقى نساءه وأولاده وبقية اتباعه شراباً مسموماً ثم القى بنفسه في التنور ومات حرقاً حتى لا يظفر به العباسيون وهكذا انتهت حركته سنة ١٦٣هـ/٧٧٩م ، بعد ان استمرت حوالي اربع سنوات ، على ان جيوب المقنعية استمرت حتى فترة متأخرة من القرن الخامس والسادس الهجريين .

وقد استمرت حركات الخرمية بعد المقنعية في سلسلة متصلة الحلقات فتحركت (المحمرة) في جرجان سنة ١٦٢هـ/٨٠٧م ، وكانت هذه الحركة الاخيرة عهدة لحركة بابك التي كانت من اخطر الحركات الخرمية على الاطلاق . وهناك حركات خرمية اخرى ولكنها لم تكن بأهمية الحركات التي اشرنا اليها .

حركة بابك الخرمي :

تعد حركة بابك الخرمي في اذربيجان وما جاورها من المناطق ذروة الخطر الخرمي المسلح[١٣] ضد الاسلام ودولته على عهدي الخليفتين المأمون والمعتصم . ورغم تستر البابكية بآراء دينية واعتقادية لا تختلف عن اسلافها من حركات الغلو والخرمية فان البعد السياسي للبابكية لينكشف في الرواية التي تشير بأن بابكا :

« سيبلغ بنفسه وبكم أمراً لم يبلغه أحد . . وأنه يملك الارض ويقتل الجبابرة ويرد المزدكية ويعز ذليلكم ويرتفع به وضيعكم »[١٤] وسنتكلم عن البابكية بالتفصيل في الفصل العاشر .

الخاتمـــة:

يتضح من هذا الفصل بأن الغلو ظاهرة طارئة وغريبة على المجتمع الاسلامي ذي النزعة الوسطية المعتدلة الداعية الى التفاعل والامتزاج والأخذ والعطاء . وان الدولة الاسلامية في القرون الاسلامية الاولى حاربت التطرف والارهاب بمختلف الوسائل المتاحة ، لأن تلك البؤر القليلة المتطرفة أساءت الى صورة الاسلام والى الفكر الاسلامي عموماً .

لقد كانت حركات الغلو حركات سياسية في جوهرها اتخذت الدين غطاءً وذريعة لتمرر اهدافها ولكسب الناس الى جانبها في محاولة منها لضرب النظام الاسلامي القائم سياسياً وعقيدياً . ومن هنا فانها كانت تعمل على محورين المحور السياسي ويهدف الى اسقاط الدولة العربية الاسلامية والمحور الديني الذي يهدف الى صرف الاسلام عن مقاصده الحقيقية والتشكيك في جدواه .

وقد لاحظ القارئ المتمعن بأن هذه الدراسة اعارت البعد السياسي لحركات الغلو (التطرف) اهمية اكثر من الابعاد الاخرى ، والسبب يعود الى اعتقادنا - كما اوضحنا ذلك سابقاً - الى ان هذه الحركات هي في اساسها حركات سياسية وما تبثه من تعاليم دينية يأتي غطاءً وتبريراً لمناهجها السياسي تتستر وراءه .

وبكلمة اوضح فإن حركات الغلو والحركات الباطنية تشكل موقفاً سياسياً مسبقاً له خصائصه وأهدافه تضفي الشرعية عليه من خلال تأويل النصوص الدينية واستخدامها . وهي بهذا تسوغ الموقف السياسي استناداً الى الدين او توظف الدين لخدمة اغراضها السياسية . وهذا أمر مألوف في الفرق والحركات الدينية - السياسية من العصر الاسلامي الوسيط بل وحتى في عصرنا الحديث .

ان المجتمع الاسلامي والدولة الاسلامية في القرون الاسلامية الاولى ادركت تماماً الخطر المتأتي من حركات الغلو والتطرف الباطني ذلك لأن العقائد التي طرحتها هذه الحركات كان لها جانب نظري وآخر عملي . وقد ادرك العلماء والفقهاء والساسة في المجتمع الاسلامي ان الجانب الاخير (العملي السياسي) هو الاهم تاريخياً وعلى ارض

الواقع لأن العقيدة اذا ظلت في حيز النظرية دون ان يكون لها دواعي سياسية براكماتيكية تحركها وتثيرها فلن يكون منها خطر يذكر ، ومن هنا جاءت مناهضتهم لها .

ولعل القارئ قد ادرك ايضاً بعض الصعوبات التي تعترض الباحث في هذا المجال ذلك ان هؤلاء الغلاة قد استغلوا (التشيع) ونسبوا العديد من مفاهيمهم الى الائمة العلويين زوراً وبهتاناً ، فغدا التمييز بين فرق الغلاة والباطنية وفرق الشيعة صعباً كما هو واضح في بعض كتب الفرق الاسلامية حيث حرفت عقيدة الشيعة وأخرجت عن معانيها الاصلية . ومن هنا وجب كذلك التفريق بين التشيع تلك النزعة الاسلامية التي نشأت بدءاً في ارض عربية وعملت سياسياً وعقائدياً في اطار الاسلام الصحيح . وبين ما يسمى بالتشيع الذي تطور على ايدي الغلاة وأدخلت فيه تعاليم وطقوس ليست من التشيع ولا من الاسلام بل ركاماً من الاراء التي لا تتفق مع عقل او شريعة .

لقد كان الائمة العلويون اول من تصدى الى عقيدة الغلاة لأنهم اساءوا الى الائمة والى عقيدة الشيعة . وقد تبرأ الامام الباقر من المغيرة بن سعيد زعيم المغيرية الغلاة ، كما تبرأ الامام الصادق من ابي الخطاب زعيم الخطابية الغلاة . وسار الائمة على هذا المنهج في الرد على الغلاة لأنهم كانوا يدركون مآربهم الدينية-السياسية .

لقد اتبعت الدولة والمجتمع الاسلامي بعلمائه ومفكريه طرقاً عديدة للرد على حركات الغلو فالسلاح يقابله السلاح والفكر يقابله الفكر . ولفظ الجسم الاسلامي هذه البؤر الغريبة عليه ورفض الفكر الاسلامي هذه المظاهر التي حاولت العبث بقيمه ومثله . وكان النصر حليف الاسلام الوسطي المعتدل بعد كل مجابهة مع التطرف عبر القرون الاسلامية المتتابعة .

الهوامــش

١) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بغداد ١٩٨٨ ، ص١٠٧ فما بعد .

٢) الطبري ، تاريخ ، القسم الثاني ، ص١٥٨٨ ، ليدن .

٣) المؤلف المجهول ، اخبار العباس وولده ، ص٦٠ .

٤) البغدادي ، ص٢٧ . - الشهرستاني ، ج١ ، ص٢٠١ . -الطبري ، تاريخ ، طبعة القاهرة ، ج٣ ، ص٤١٨ .

٥) فاروق عمر ، الخلافة العباسية ، بغداد ١٩٨٦ ، ص٢٥ .

٦) المقدسي ، البدء والتاريخ ، ج٣ ، ص١٤ . -السمعاني ، كتاب الانساب ، ص٧٢ .

٧) الشهرستاني ، ج١ ، ص ٢٤٩ .

٨) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٤٩ .

٩) فاروق عمر ، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين ، ص ٢١٦ فما بعد .

١٠) البيروني ، الاثار الباقية ، ص٢١٠ . - ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٤٤ .

١١) الطبري ، تاريخ ، طبعة القاهـــرة ، ١٩٤٩ ، ج٦ ، ص١٤٠ . - المســعودي ، مروج ، ج٦ ، ص ١٨٨ .

١٢) الطبري ، تاريخ ، ليدن ، القسم الثالث ، ص٤٨٤ . - النرشخي ، تاريخ بخارى ، ص٦٣ . - البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٤٣ . - ابن خلكان ، وفيات ، ج٢ ، ص ١٣٦ .

١٣) الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص ١٢٢٧ ، ليدن .

١٤) المصدر السابق ، ص ١٠١٥ . - الفهرست ، ص ٣٤٣ .



الفصل الـرابع

حـركة المعتـزلة

«المعتزلة اول مدرسة كلامية وضعت اصولاً عقلية للعقائد الاسلامية»

دائرة المعارف الاسلامية

(مادة معتزلة)

«علم الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلّة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات . . .»

ابن خلدون، المقدمة



مقـــدمة

من المعروف ان المعنى اللغوي لكلمة المعتزلة هو التنحي عن الامر او تركه[١] ، وان المعنى الاصطلاحي[٢] يدل على اول مدرسة كلامية في الاسلام استخدمت النزعة العقلية في الدفاع عن العقيدة الاسلامية .

وقد ناقش عدد من الباحثين من شرقيين وغربيين نشأة مصطلح المعتزلة وتطوره مستندين على نصوص من كتب الفرق الاسلامية او روايات من كتب التاريخ وتوصلوا الى فرضيات متنوعة في هذا المجال : فمنهم من ربط المعتزلة بموقف سياسي بحت ومنهم من ربطه بالاختلاف بين الحسن البصري وواصل بن عطاء حول الموقف من مرتكب الكبيرة وهذا الموقف والحكم الناتج عنه يدل على انعكاسات سياسية ايضاً . ومنهم من ربط التسمية بأحد مبادئ المعتزلة . ومنهم من اشار ان المعتزلة انفسهم اطلقوا على انفسهم هذه التسمية بعد إنفصالهم من حلقة الحسن البصري ، بينما اكد اخرون ان تسمية المعتزلة لفظ اطلقه اعداؤهم عليهم للتدليل على انهم خالفوا وانفصلوا عن فقهاء الامة واعتزلوا قول الجماعة .

ولعل من الفرضيات البارزة التي طرحت حول نشأة الاعتزال هي فرضية المستشرق نللينو والمستشرق نيبرك[٣] ، فقد اثبت هذان الباحثان ان فئة المعتزلة الفكرية الدينية هم استمرار للمعتزلة السياسيين الذين وقفوا على الحياد في اثناء الفتن والمنازعات القائمة بين المسلمين في القرن الاول الهجري . بينما ربط باحثون اخرون وعلى رأسهم فون كريمر وهوتسما[٤] بين المعتزلة والقدرية الاوائل وعدّوا القدرية اسلاف المعتزلة . ورأى اخرون بينهم عرفان عبدالحميد[٥] ان هذه العوامل وغيرها لم يكن لها دور في نشأة المعتزلة التي كانت وظلت مدرسة فكرية تأملية تحاول ايجاد اساس عقلي للعقائد الدينية وتعمل من اجل وضع فلسفة صحيحة للاسلام ضد التيارات والاخطار التي تعرض لها . فهي والحالة هذه ظاهرة فكرية حتمية الظهور . اما التسمية بهذا الاسم او بغيره فليست من الامور التي لعبت دوراً في نشأتها .

ولعل الذي يلفت النظر هنا ظهور عدد من القائلين بالاختيار وحرية الارادة في المجتمع

الاسلامي مع بدايات العصر الاموي . وتذكر بعض رواياتنا التاريخية الى ان من بينهم الحسن البصري ومحمد بن الحنفية وابنيه ابي هاشم عبدالله والحسن . ذلك ان مواقف كل من الحسن البصري ومحمد بن الحنفية السلبية من الثورة المسلحة واعتمادهما النقاش والحوار في معارضة الحكم الاموي شجع على قيام معارضة فكرية سياسية فعالة[٦] .

وقد اجمعت كتب الفرق على ان معبد الجهني (ت٨٠ هـ/٦٩٩ م) كان اول من تكلم بالقدر (حرية الارادة) ، ويصفه الذهبي بأنه تابعي صدوق . وشارك في حركة عبدالرحمن ابن الاشعث وأسر فقتله الحجاج بن يوسف الثقفي[٧] .

ولم تتوقف المناقشات حول القدر بمقتل معبد الجهني بل كثر الخوض فيه وخاصة بالبصرة وبلاد الشام والمدينة المنورة .

وكان عمرو المقصوص من اوائل من نادوا بالقدر من بلاد الشام . وكان معلم معاوية بن يزيد بن معاوية الخليفة الاموي الثالث وقد اثر كثيراً في افكاره مما دعا معاوية الى التخلي عن الخلافة . وقد قتل الامويون عمرو متهمين اياه بافساد افكار الخليفة[٨] .

أما غيلان الدمشقي الذي كان تلميذ الحسن بن محمد بن الحنفية ، فكان جريئاً في طرح افكاره في بلاد الشام ، وكون علاقات طيبة مع عمر بن عبدالعزيز اثناء مدة خلافته ولكن الخليفة هشام بن عبدالملك لم يتحمل اراء غيلان وأمر بقتله[٩] .

لقد كان هؤلاء هم الرواد الاوائل في مسألة القدر والاختيار وحرية الارادة . ويرى الشهرستاني في الملل والنحل[١٠] ان مسلك واصل بن عطاء في القدر انما هو مسلك معبد الجهني . وكان اختلاف واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ/٧٤٨م) مع الحسن البصري حول مسألة مرتكب الكبيرة وانسحابه من مجلس الحسن البصري في اوائل القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد ، وبهذا تكونت فرقة المعتزلة الكلامية .

ويعد واصل بن عطاء الغزال مؤسس فرقة المعتزلة وقد ناقش مثل اسلافه القدرية العديد من القضايا التي كانت موضع جدل في عصره . ونجح المعتزلة في كسب يزيد بن الوليد بن عبدالملك الى جانبهم حيث كان «يذهب الى قول المعتزلة»[١١] . وتشير روايات تاريخية الى الدعاة الذين ارسلهم واصل بن عطاء الى اقاليم اسلامية في المشرق والمغرب لنشر آراء المعتزلة[١٢] وليس آراء الدعوة العباسية كما ظن بعض المستشرقين .

وكان عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ /٧٦١م) زميل واصل في حركة الاعتزال . اما الطبقة الثانية من المعتزلة فعلى رأسهم ابي الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (مولى عبدالقيس) توفي سنة ٢٢٦هـ/٨٤٠م ثم ابراهيم بن سيار بن هانئ النظام (ت ٢٢١هـ/ ٨٣٤ م) . وقد أتينا على ذكر بعضهم الاخر عند الكلام عن نشاط المعتزلة في مطلع العصر العباسي امثال ثمامة بن الاشرس وبشر بن المعتمر وابن أبي دؤاد . كما برز منهم في القرن الرابع الهجري اللعاشر الميلادي ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ثم القاضي عبدالجبار الهمذاني[١٣] .

وللمعتزلة اصول مشتركة خمسة اجمعوا عليها هي[١٤] :

١ – التوحيد : وتعني نفي الصفات وتنزيه الله سبحانه وتعالى .

٢ – العدل : ان الله تعالى عادل لا يظلم احد فكيف يجبره على عمل ثم يعاقبه عليه .

٣ – المنزلة بين المنزلتين : وتعني ان مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً .

٤ – الوعد والوعيد : ان وعد الله بالثواب ووعيده بالعقاب حاصل لا محالة .

٥ – الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . لقد اعتبر مجموعة من الفقهاء ان من واجبهم النهي عن المنكر من أجل ان يسقط عنهم واجب الأمر بالمعروف شرعاً . ويوضح الامام سفيان الثوري ذلك بقوله :

« اؤمر بالمعروف في رفق ، فان قُبل منك حمدت الله عز وجل ، والا أقبلت على نفسك فإن لك في نفسك شغلاً ، وكان الناس اذا إتقوا انتفعوا بعضهم ببعض ، فأما اليوم فالنجاة في تركهم » . وقد تبنى الموقف نفسه عدد من الفقهاء منهم الاوزاعي وبشر بن الحارث وداود الطائي وعبدالله بن المبارك وعبدالله بن ادريس وغيرهم[١٤أ] وقد عُدّ هذا تعبيراً عن موقف معارض للسلطة .

اما المعتزلة فقد حاولوا توضيح موقفهم بالرد على ايديولوجية التكفير «الخارجية» وايديولوجية الجبر «الاموية» بموقف ثالث جديد هو موقف الفاسق بين الايمان والكفر . وذلك بهدف ممارسة الضغط الديني – السياسي على القوى المخالفة لهم كالسلطة الاموية وكذلك الخوارج والمرجئة والشيعة بالاضافة الى فرق الزندقة والفنوصية . ومن هنا نلاحظ انهم عالجوا القضايا الدينية – السياسية التي برزت في تلك الفترة الحساسة وحددوا موقفهم منها[١٤ب] .

المبحث الاول

موقف المعتزلة في مطالع العصر العباسي

من المعروف ان الدولة العباسية اتخذت الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة في عهد الخليفة المأمون (١٩٨هـ / ٨١٣م - ٢١٨هـ / ٨٣٣م) . ولكن الباحث المتأمل لسياسة الخلفاء العباسيين الاوائل قبل المأمون يجد فيها الكثير من الغموض والتعقيد بل المرونة والتوفيق . ولا غرو في ذلك فان الخلفاء العباسيين جاءوا في اعقاب ثورة عارمة اقل ما توصف به انها ذات طبيعة معقدة وواجهات متعددة . وقد وضع اعلان الدولة العباسية الخلفاء الاوائل في وضع حرج تجاه التكتلات الدينية / السياسية التي عاضدتهم اثناء الثورة والتي استغلوها من اجل الحصول على السلطة . فكان على ابي العباس وابي جعفر المنصور ان يعلنوا الاتجاهات العقائدية للدولة الجديدة . هل انهم يدينون بالتطرف ام انهم مسلمون يسيرون على كتاب الله وسنة نبيه . هل انهم سند للراوندية ام للشيعة العباسية المعتدلة ام الشيعة العلوية ام لغيرها من الجماعات الدينية/ السياسية . والحقيقة فان السنوات الاولى من الحكم العباسي شهدت تناقضات في السياسة الدينية بالرغم من ان الخليفة ابا العباس اظهر نفسه بأنه حامي الاسلام والحريص عليه وان داود بن علي العباسي خاطب جمعاً غفيراً بالكوفة قائلاً :

«لكم ذمة الله تبارك وتعالى وذمة رسوله ﷺ وذمة العباس رحمه الله ان نحكم فيكم بما انزل الله ونعمل فيكم بكتاب الله ونسير في العامة والخاصة منكم بسيرة رسول الله ﷺ » [١٥] وان المنصور اضفى على الخلافة ابهة دينية واظهر نفسه بمظهر «سلطان الله في ارضه» [١٦] .

الا ان العباسيين بعد تجارب مع آراء دينية مختلفة قرروا تبني عقيدة ما يسمون بأهل الحديث أو «أهل السنة والجماعة» - اذا صح لنا استعمال هذا الاصطلاح في تلك الفترة المبكرة - وحاولوا كسب عدد كبير من اصحاب الحديث والعلماء والفقهاء الى جانبهم .

وكان من الطبيعي ان يكون هناك رد فعل وان تظهر تكتلات دينية سياسية تعارض مجيء العباسيين للحكم من جهة او تعارض سياستهم من جهة اخرى . وسرعان ما تطورت المعارضة هذه الى فرق وحركات متبنيه آراء ومصالح لفئات مختلفة فثارت الراوندية في خراسان والعراق وثار مؤيدو العلويين في خراسان والحجاز والعراق وثار الخوارج في خراسان وسجستان والجزيرة الفراتية وعمان وهكذا فقد كان على السلطة العباسية ان تتخذ اجراءات جديدة مناسبة لتحديد انتشار المعارضة هذه فزادت السلطة تشبثها بمذهب «أهل الحديث» مستعملة اياه سلاحاً قوياً ضد اعدائها وخاصة العلويين منهم ، وزادت في محاولاتها لكسب الفقهاء والعلماء لتزيد من لونها الديني في نظر الناس . وكان هذا الاجراء من قبل السلطة العباسية يشابه في حقيقته الاجراء الذي اتخذه الملوك الساسانيون حينما تبنوا الزرادشتية مذهباً رسمياً لدولتهم . فعلى الصعيد الديني حاول العباسيون بناء رأي عام اسلامي يقف حجر عثرة ضد كل الاراء الدينية الاخرى وعلى الصعيد السياسي فقد تميز هؤلاء الخلفاء الاوائل بسياستهم العنيفة تجاه العلويين والزنادقة . ولذلك فيمكننا القول بأن سياسة الخلفاء العباسيين الدينية كانت تتميز بصفتين متداخلتين :

الاولى : مساندة مذهب «اهل السنة» او أصحاب الحديث في محاولته تثبيت نفسه امام التيارات الدينية المتعارضة .

الثانية : ان هذه المساندة الرسمية تعكس بصورة واضحة اهتمام الخليفة بالمحافظة على الكيان السياسي للخلافة العباسية وضمان استمرار بقائه بأيدي العباسيين وعدم خروجه منهم خاصة اذا علمنا ان الكثير من هذه الفئات او العناصر في هذه الفترة المبكرة من الحكم العباسي والتي عارضت السياسة الدينية للعباسيين او عارضت السلالة العباسية نفسها كانت اما علوية او رفعت شعارات علوية من اجل تحقيق اغراضها .

الرواد المعتزلة والعباسيين الاوائل:

ومع كل ذلك فان السياسة الدينية للعباسيين لا يمكن ان تحدد فقد ظل الخلفاء العباسيون الاوائل مرنين في مواقفهم ونظرة الى سياسة المنصور -وهو المؤسس الحقيقي

للدولة العباسية - تؤكد ذلك كما سنرى في الصفحات المقبلة . ان هذا الغموض وهذه المرونة اثارت الكثير من التأملات والتفسيرات من قبل مؤرخي هذه الفترة من التاريخ العباسي . والذي يهمنا هنا هو موقف من يسمون برواد حركة الاعتزال أي اصحاب واصل بن عطاء الغزال وعمرو بن عبيد من الثورة العباسية والسلطة العباسية حتى عهد المأمون .

وهنا تواجهنا فرضية الاستاذ نيبرك[١٧] التي اوضحها في مقالة له في (دائرة المعارف الاسلامية) بأن المعتزلة اتصلوا بالعباسيين وعملوا لهم دعاة ممهدين لثورتهم . فالمعتزلة هي الواجهة الدينية للحركة السياسية العباسية . ولكننا اذا رجعنا فتعقبنا تاريخ حركة المعتزلة لوجدنا انها لم تكن متبلورة بعد في تلك الفترة (نهاية القرن الاول وبداية القرن الثاني الهجري) كفرقة فلسفية دينية وانما كان الاعتزال في بدايته عبارة عن الموقف السياسي المحـايد[١٨] الذي وقفه جماعة من المسلمين من الحروب والفتن الاهلية الاولى في تاريخ الاسلام . وتطور هذا الموقف الى ما يسمى بمبدأ (المنزلة بين المنزلتين) ولم يكن هذا الموقف في حقيقته موقف اللامبالاة او السلبية من جانب المعتزلة وانما كان موقفاً حتمه عليهم اعتقادهم بأن تقدم المجتمع الاسلامي يجب ان ينبع من حركة تطورية من داخل الدين الاسلامي نفسه وهذا سيؤدي بالمجتمع الى انتخاب امام عادل ليحكمه . ولم يعتقد المعتزلة بأن هناك اشخاصاً او عائلات معينة لها صفة القدسية بل ان منزلة الشخص تعتمد على مقدار علمه وسلوكه في المجتمع وهذا بالتالي يؤهله لأي منصب من مناصب الدولة حتى منصب الخليفة . وعلى هذا القياس قدر المعتزلة مدى صلاحية أي نظام من انظمة الحكم فالسلطة تطاع اذا اتبعت كتاب الله وسنة نبيه وكانت عادلة وتقاوم اذا فعلت عكس ذلك . على انه بالرغم من دعوة المعتزلة الى شهر السلاح على السلطان الجائر فإن دعوتهم كانت مشروطة بتقدير الثوار بأن النجاح سيكون حليفهم لا محالة! «ولكنه لا يجوز الخروج على الامام الجائر الا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما يكفي لازالة الجور ولا يصح الا مع امام عادل»[١٩] . ولذلك فيمكن القول بأن المعتزلة كانوا يوافقون المعتدلين من الشيعة العلوية وخاصة الزيدية وكذلك الخوارج في «معارضتهم» للامويين . ويظهر كذلك ان المعتزلة اظهروا تفضيلاً لأهل بيت الرسول ﷺ ولكنهم عارضوا اية فكرة تظهر اهل البيت الهاشمي على انهم فوق البشر وأكدوا ان القدسية لله وحده . ولذلك لم يتفقوا مع غلاة الشيعة العلوية وغير العلوية في هذه الناحية . وبكلمة اخرى عارضت المعتزلة مبدأ

(الجبرية) الاموي ومبدأ (التكفير) الخارجي ومبدأ (النص والتعيين) الشيعي وفكرة (الارجاء) والافكار الهدمية التي نادت بها الزندقة .

ان هذا الموقف العقائدي الاخير للمعتزلة هو الذي ادى بالبروفسور نيبرك ان يؤكد بأن المعتزلة ايدوا الحركة العباسية ذلك لانهم لم يتفقوا مع الشيعة العلوية وخاصة الغلاة منهم وكانوا في نفس الوقت معارضين لبني امية فالعباسيون هم أنسب المرشحين اليهم ، ذلك لأن العباسيين هاشميون وانهم على الاقل قبل الخلافة لم يدعوا قدسية ولا صفات خارقة . وهكذا ينتهي نيبرك الى ان المعتزلة هي الواجهة العقائدية للدعوة العباسية . ويعزز نيبرك تفسيره بظواهر :

أولها التوافق الزمني بين الدعوة العباسية ودعوة واصل بن عطاء الغزال حيث يذكر الشاعر صفوان الانصاري واصفاً دعوة واصل[٢٠] :

له خلف شعب الصين من كل شفرة	الى سوسها الاقصى وخلف البرابر
رجـال دعـاة لا يفـل عزيمهـم	تهكـم جبـار ولا كيـد ماكر
اذا قال مـروا في الشتـاء تطاوعـوا	وان كان صيفاً لم يخف شهر ناجز

وثانيها : الصداقة الوطيدة بين الخليفة العباسي ابي جعفر المنصور (١٣٦هـ / ٧٥٤م – ١٥٨هـ / ٧٧٥م) قبل خلافته وبعدها مع عمرو بن عبيد حيث كان يحضر حلقاته في البصرة .

وثالثها : سياسة الخلفاء العباسيين في تقصي اهل البدع والزندقة والقضاء عليهم وخاصة سياسة الخليفة المهدي[٢١] تجاه المانوية (الزنادقة) توافق الى درجة بعيدة اهداف رواد حركة الاعتزال ونشاطاتهم في الدفاع عن الاسلام ضد خصومه . كل هذا دفع البروفسور نيبرك الى حبك فرضية العلاقة بين المعتزلة والعباسيين .

لقد وقف المؤرخون المحدثون من فرضية نيبرك بين مؤيـد ومعارض . فالبروفسور جـب [٢٢] يعكس فرضية نيبرك رأساً على عقب حين يقول بأن حركة المعتزلة أقدم من الدعوة العباسية ومستقلة عنها وأنهم أي المعتزلة استغلوا الخلافة العباسية لتحقيق اهدافهم وليس العكس . أما البروفسور لويس[٢٣] فيؤكد الواجهة المتطرفة من الحركة

العباسية موضحاً علاقتهم بالراوندية ويدعم وجهة نظره بروايات تاريخية موثوقة . اما البروفسور وات[٢٤] فهو يدرك ضعف فرضية نيبرك ويقول دون ان يلزم نفسه برأي «ان المعتزلة ربما رحبوا بالحركة العباسية حينما سمعوا بها بالرغم من انه من غير المحتمل ان يكونوا دعاة عباسيين ، كما اقترح نيبرك وذلك لاختلافهم (في العقيدة) عما بثه أبو مسلم» . ويعترف البروفسور بلا[٢٥] بصعوبة استنتاج اية معلومات اكيدة من قصيدة صفوان الانصاري المارة الذكر ، بينما يؤكد البروفسور سورديل الاستاذ في السوربون ان تلك القصيدة التي تظهر نشاطات واصل بن عطاء قد تكون مرتبطة بحركة علوية لا عباسية . اما البروفسور كلود كاهن[٢٦] فيرفض كلا الادعائين القائلين بأن الحركة العباسية اعتمدت على المعتزلة او على المتطرفين الراوندية ويرى في الدعوة العباسية «رغبة عميقة الى تطبيق الاسلام . . واندحار الفكرة القائلة بارتباط الاسلام بجنس متحكم واحد (الجنس العربي)» . وبالرغم من ان البروفسور كاهن يعترف بوجود متطرفين في الحركة العباسية الا انه يقول بأن عقيدتهم لم تكن القوة المحركة للثورة ولم يكن التطرف - على الاقل - عقيدة الغالبية العظمى من الثوار .

والمعروف انه في الوقت الذي كانت الفرقة «الهاشمية» وهي النواة الحقيقية للدعوة العباسية في خراسان قد انتظمت على شكل نقباء ونظراء النقباء ودعاة يعملون من اجل تأسيس دولة عباسية لم تكن -في تلك الفترة ذاتها - حركة الاعتزال قد تبلورت في فرقة معروفة من حيث مبادئها . ويؤكد هذا الرأي البروفسور وات حيث يقول ان المعتزلة لم تظهر ككتلة معروفة حتى سنة ٨٠٠م / ١٨٤هـ أو ٨٥٠م / ٢٣٦هـ . والراجح ان الانطباع الخاطئ الذي يصور حركة المعتزلة وكأنها فرقة متبلورة في فترة متقدمة يعود الى زعماء المعتزلة في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي حيث حاول هؤلاء دفع تهمة علاقتهم بالجهمية وذلك باظهارهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بمظهر رواد فرقة المعتزلة الفكرية ومؤسسيها في الوقت الذي لم يكن هذان الاثنان الا ضمن كتلة من الفقهاء يعرفون باسم اصحاب الحديث . ويسمى البروفسور جويدي والبروفسور جب رواد حركة الاعتزال بالجناح الفعال من كتلة اصحاب الحديث[٢٧] . اما الجذور التاريخية لاصطلاح المعتزلة فلقد اوضح البروفسور نلينو في مجموعة من بحوثه بأنها تدل على موقفهم الحيادي من

الفتن الاهلية . فلقد كان واصل اول من اظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو ان الفاسق من اهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر وبه سميت المعتزلة وهو الاعتزال . والمعروف ان تاريخ الفرق الاسلامية قد تأثر بالخصومات السائدة آنذاك ولذلك من الافضل الاهتمام دائماً بالشخصيات المعروف ارتباطها بالفرقة المبحوثة لا بما يقال عن مبادئ الفرقة نفسها بصورة عامة ، وفي هذا المجال سنستعرض آراء وصل بن عطاء وعمرو بن عبيد السياسية .

واذا سلمنا بصحة الروايات التاريخية التي تقول بأن واصل بن عطاء كان رأس المعتزلة ورائدها فاننا لم نسمع عن نشاطات سياسية له خلال فترة حياته[٢٨] (٨١ هـ / ٧٠٠م - ١٣١هـ / ٧٤٨م) . وفي اعلانه القول (بالمنزلة بين المنزلتين) قرر ان احد الفريقين المتنازعين في معركة الجمل مخطئ دون ان يعينه ولم يتخذ قراراً في الفتنة التي أدت الى مقتل عثمان بن عفان حيث «أشكل عليه أمره فأرجأه الى عالمه» . وهكذا فقد اوضح وجهة نظره الحيادية في المعترك السياسي وتفرغ للعلم والعبادة مع اصحابه : «وهذه هي سبيل اهل الورع من العلماء ان يقفوا عند الشبهات» . وبالرغم من ان اغلب المعتزلة ومنهم واصل «يتبرأون من معاوية وعمرو بن العاص ومن كان في شقهما» فان المصادر تذكر صلتهم بيزيد بن الوليد الاموي . فالمسعودي يقول ان المعتزلة تفضل في الديانة يزيد ابن الوليد على عمر بن عبدالعزيز . وقد يخيل للقارىء ان هناك تناقضاً في موقف المعتزلة هذا ولكننا ذكرنا بأن حياد المعتزلة لم يكن سلبياً وكان من مبادئهم شهر السلاح على السلطة الظالمة والثورة مع امام عادل ولعل تأييدهم ليزيد كان تأكيداً لهذا المبدأ ولما استقر واصل بالبصرة وكون له حلقته المشهورة بدأ يرسل البعثات والدعاة الى ارجاء مختلفة من العالم الاسلامي للدفاع عن مبادئ الاسلام ضد الدهرية والمانوية وغيرها فأرسل حفص ابن سالم الى خراسان وقاسم بن السعدي الى اليمن والحسن بن ذكوان الى الكوفة وعبدالله بن الحارث الى المغرب وأيوب الى الجزيرة وعثمان الطويل الى ارمينية وغيرهم . ولكن المصادر لا تذكر ميولاً سياسية لهؤلاء الدعاة والمعروف عن واصل نفسه انه قبل ان ينضم الى حلقة الحسن البصري كان تلميذاً لأبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية واتصل بمحمد الباقر ، كذلك يظهر ان علاقة واصل كانت جيدة مع شخصيات علوية كثيرة منها زيد بن علي واولاده وعبدالله بن الحسن المحض واولاده كما وان المناقشة الحادة

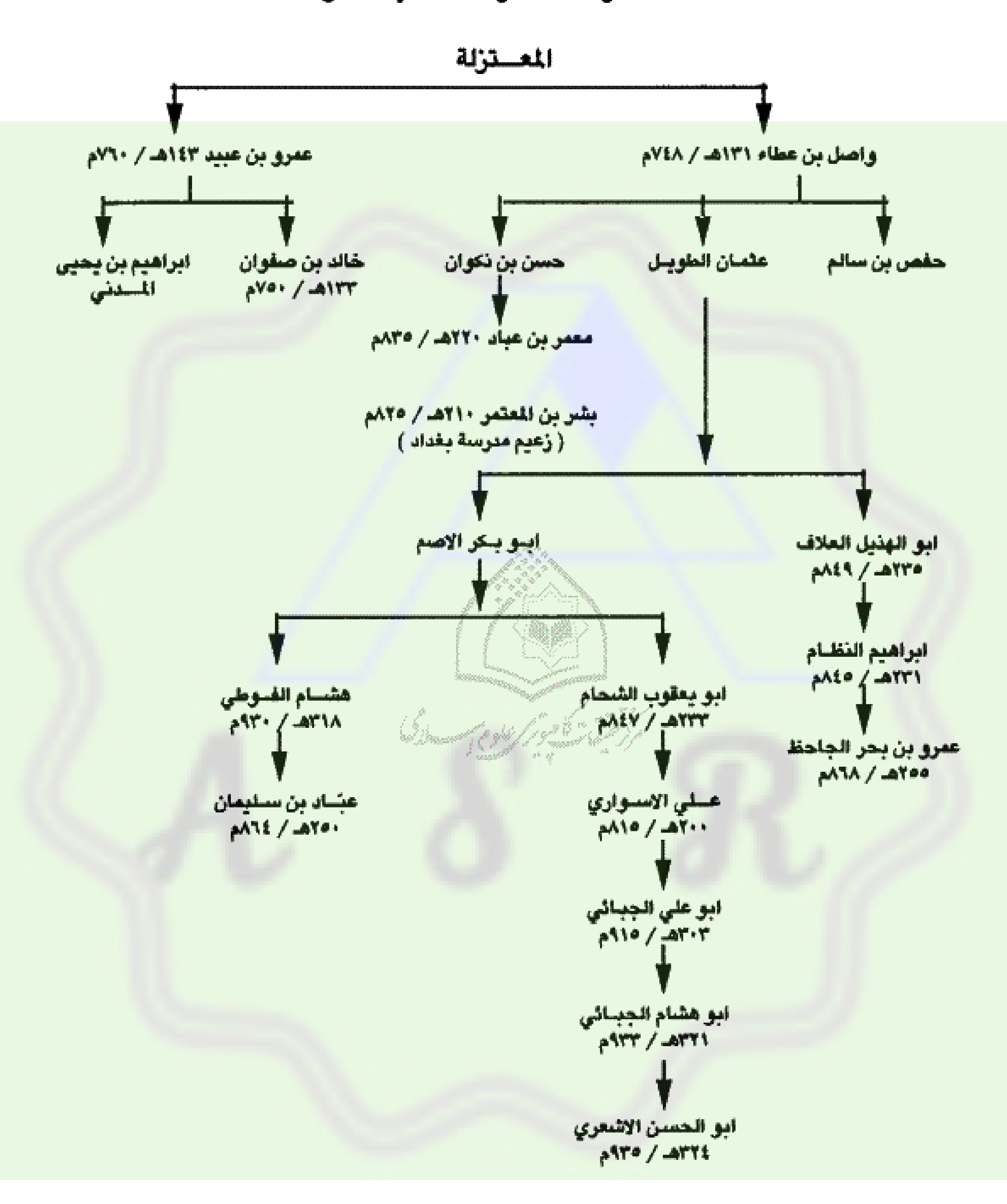
بينه وبين جعفر الصادق تبين ان علاقتهما لم تكن على ما يرام ولعل ذلك يعود الى ميل واصل والمعتزلة الى زيد وعبدالله المحض وابنه النفس الزكية الشخص المرشح للخلافة من بعدهم . ففي اجتماع الابواء الذي عقده بنو هاشم في نهاية حكم بني امية تذكر بعض الروايت ان المعتزلة بايعوا (محمد النفس الزكية) مع من بايعه من الهاشميين . الا ان هذه الرواية على الاكثر موضوعة من قبل رواة ذوي ميول علوية . فقد يكون ان بني هاشم اجتمعوا ليتداولوا في امر الخلافة ولكنهم لم يبايعوا محمداً على شيء . ثم ان محمداً هذا لم يذكر البيعة في رسالته المشهورة الى الخليفة العباسي المنصور سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م مما يزيد عدم الثقة بصحتها . ولكن المعتزلة اشتركت في ثورة محمد وبايعته ثم بايعت اخاه ابراهيم من بعده وأيدت ثورته في العراق ضد المنصور . وتشير بعض الروايات التاريخية ان المعتزلة والزيدية كانوا مرتبطين به تمام الارتباط وساعدوه على ادارة شؤونه . وتذكر رواية اخرى ان المعتزلة كانوا مهتمين بمستقبل ثورة ابراهيم الحسني حتى ان قسماً منهم كان يتقصى له الاخبار ويرشده على اعدائه بالبصرة . ويذكر الاصفهاني ان اتباع عمرو بن عبيد كانوا ميالين الى ابراهيم الحسني اما المسعودي فيقول بأن الزيدية وهؤلاء الذين سموا (فيما بعد) بالمعتزلة البغداديين ساعدوا ابراهيم في ثورته . وهكذا نلاحظ بأن كتلة من المعتزلة اظهرت ميلاً نحو العلويين من بني هاشم او بتعبير ادق من كان من العلويين على مذهب الزيدية[٢٩] .

هذا من جهة ومن جهة اخرى فان علاقة عمرو بن عبيد الودية مع الخليفة العباسي ابي جعفر المنصور قبل الخلافة وبعدها اشهر من نار على علم . فلقد تجول المنصور قبل الخلافة في انحاء مختلفة من الدولة وحضر في البصرة حلقة عمرو بن عبيد في مسجدها وتوطدت علاقته به . وكان المنصور نفسه معروفاً بعلمه بالحديث والاخبار . وفي رواية ان ابا جعفر بعد رجوعه من احدى رحلاته من البصرة الى الشام تكلم عن آراء قدرية وما ان سمع بها والده محمد بن علي العباس حتى منعه من التطرق الى الحديث فيها ثانية . فاذا كانت هذه الرواية صحيحة فانها تدل على ان العباسيين لم يفكروا باستغلال آراء المعتزلة في دعايتهم السياسية خاصة اذا علمنا ان محمد العباسي كان الواضع الحقيقي لأسس الدعوة العباسية ومنهجها .

وأكثر من هذا فإن البلاذري خصص في انسابه عدة صفحات باحثاً عن علاقة المنصور بعمرو بن عبيد ولكنه لم يذكر ابداً صلة عقائدية بين الطرفين حتى ولا الى درجة علاقة يزيد الثالث الاموي بالمعتزلة . فلقد كان عمرو من اكثر العلماء منزلة عند المنصور وهذا ربما يعود الى موقفه غير المتحزب للكتل السياسية . ويظهر ان الخليفة لم يكن ينظر الى عمرو اكثر من كونه رجلاً تقياً من العلماء وأصحاب الحديث غير ميال للسياسة . ولقد كان من سياسة العباسيين الدينية ان يقربوا امثال هؤلاء الفقهاء والمحدثين فيكسبوهم الى جانبهم بدلاً من ان تغرر بهم المعارضة العلوية او غيرها أولا ثم ليؤكدوا الصبغة الدينية للخلافة العباسية ثانياً .

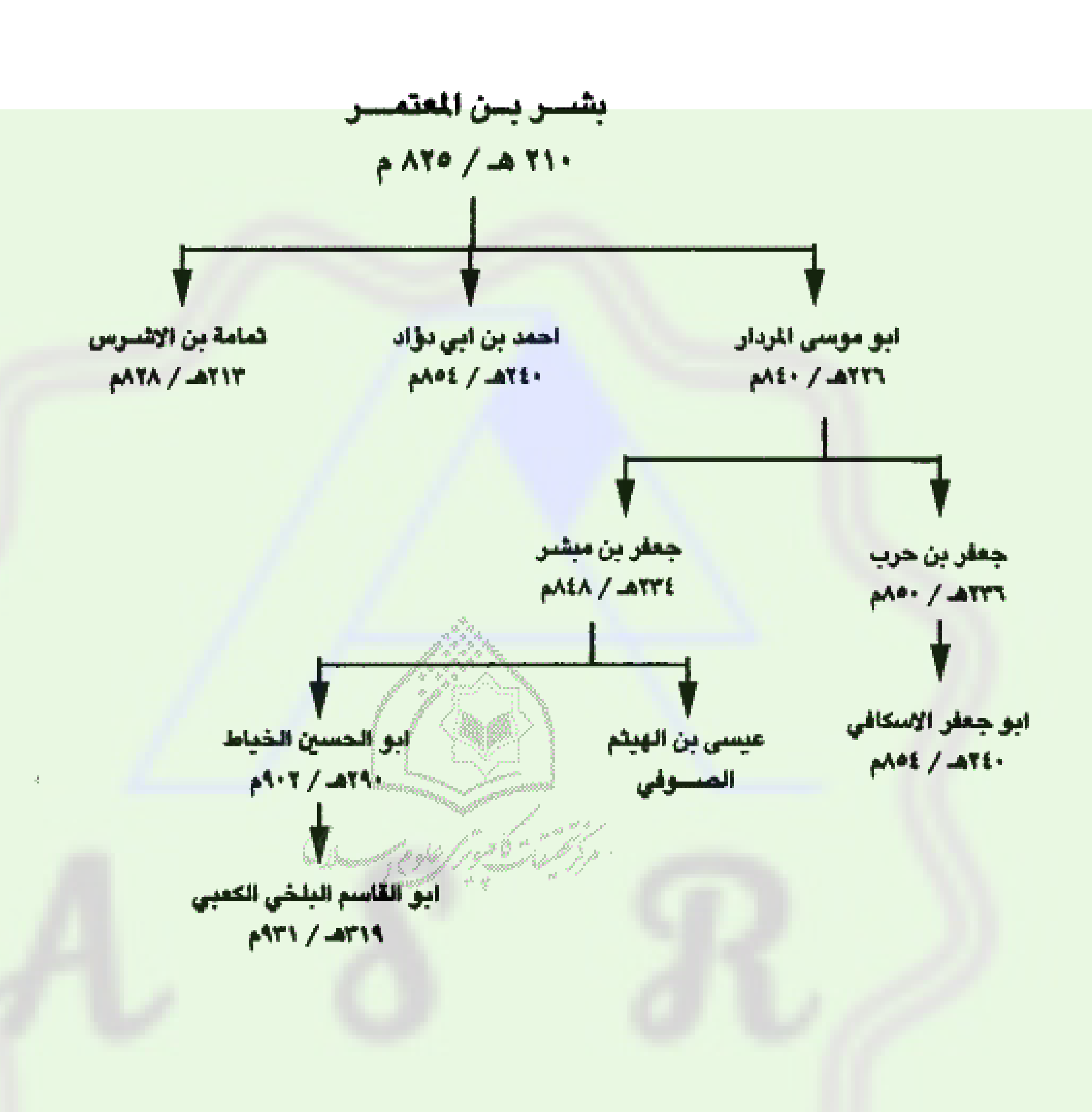
لقد حاول المنصور اكثر من مرة ان يغري او يقنع عمرو بن عبيد باشراكه في ادارة الدولة ولكن عمراً رفض المرة تلو المرة قائلاً له «ارفع علم الحق يتبعك اهله» . كما وأن تعليق المنصور «شغل والله الرجل بما هو فيه عما نحن فيه» يدل على اهتمام عمرو بالمسائل الدينية اكثر من السياسة وتظهر روايات اخرى المواعظ الشديدة اللهجة التي كان يوجهها عمرو للمنصور كلما استدعاه المنصور للبلاط او التقى به في احدى زياراته للبصرة . فقد وعظه مرة فقال «يا أمير المؤمنين ان الله اعطاك الدنيا بأسرها فاشتر نفسك منه ببعضها واعلم ان الامر الذي صار اليك لو بقي لمن قبلك لم يصل اليك» . وقال له مرة «ان الله واقفك وسائلك عن مثاقيل الذر من الخير والشر وان امة محمد خصماؤك يوم القيامة وانك لا ترضى لنفسك الا بأن يعدل عليك فان الله لا يرضى منك الا بالعدل على رعيتك . يا أمير المؤمنين ان على بابك ميزاناً تأجج من الجور» . وقال للمنصور حين رشح ابنه المهدي للخلافة من بعده « . . قد رشحته لأمر يصير اليه ان صار وأنت عنه في شغل وقد وطأت له الدنيا وانت منتقل عنها الى الاخرة فهناك الحساب . ان الله قد جعلك فوق كل احد فلا ترضى ان يكون فوقك في طاعته احد» . واذا سأله الخليفة عن حاجته قال «حاجتي ان لا تبعث الي حتى أجيك ولا تعطني شيئاً حتى اسألك» . وقد اتهم عمرو بعض موظفي الدولة بالسرقة وهاجم ابا ايوب المورياني وزير المنصور لسوء ادارته . وحينما دعاه المنصور ليعينه بأصحابه قال له عمرو «ادعهم انت واطرد هؤلاء الشياطين عن بابك فان اهل الدين لا يأتون بابك وهؤلاء محيطون بك لانهم ان باينوهم

المعـــتزلة : مدرســة البصــرة



ملاحظــة : من مشـاهير المعتزلة المتأخـرين الذين ظهروا مع القـرن الرابع الهجري : القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (٤١٥هـ / ١٠٢٤م) والزمـخشري (٥٣٨هـ / ١١٤٣م) .

المعــتزلة : مدرسـة بغــداد



ولم يعلموا بأهوائهم ارشوك بهم وحملوك عليهم» . وقال له مرة «ادعنا بعدلك تسخ انفسنا بعونك . ببابك الف مظلمة اردد منها شيئاً نعلم انك صادق» . ان موقف عمرو بن عبيد من المنصور لا يمكن بأية حال من الاحوال ان يوصف بأنه موقف داع عباسي من نظام حكم عمل من اجل اقامته . وحينما كان المنصور يجابه تحدي (محمد النفس الزكية) شك بميول عمرو الى الثائر العلوي فأراد ان يعرف رأيه فأجاب عمرو «لو قلدتني الامة ان اختار لها رجلاً ما وجدته» . وسأله المنصور ثانية عن رسالة تسلمها من العلويين فأجابه عمرو بأنه تسلم رسالة من العلويين ولكن لا يرى الثورة على السلطان . فقال المنصور «اجل ولكن تحلف لي ليطمئن قلبي» . قال عمرو «لئن كذبتك تقية لاحلفن لك تقية» ولكن الصلة الشخصية بين المنصور وعمرو استمرت وحزن الخليفة كثيراً حين توفى عمرو وكان اول خليفة يرثي شخصاً دونه حين قال :

صلى الاله عليك من متوسد ... قبرا مررت به على حران

قبرا تضمن مؤمنا متحنفا ... صدق الاله ودان بالعرفان

وقال ايضاً «يرحم الله عمراً هيهات ان يرى مثل عمرو» .

ولكن اذا كان المنصور حاول ان يكسب عمرو بن عبيد فانه عمل مثل ذلك مع غيره من المحدثين وأهل الدين والعلماء مثل مالك بن انس والليث بن سعد والاوزاعي وأبي حنيفة والامام جعفر الصادق وغيرهم كثيرون وقد نجح في كسب بعضهم وفشل مع البعض الاخر . واذا كان المنصور قد تودد الى عمرو ومن ماثله من العلماء فانه تسامح مع رؤوس الراوندية المتطرفين في ارائهم الدينية وحينما نبهه احد صحابته الى خطرهم قال «دعهم يدخلون النار في طاعتنا على ان يدخلوا الجنة في معصيتنا» ولم يقابلهم بالقوة الا بعد ان اصبحوا خطراً يهدده شخصياً ويهدد كيان الدولة العباسية . وهذا يؤكد استمرار ميزة المرونة في سياسة المنصور الدينية التي هي استمراراً للمرونة التي تميزت بها طبيعة الثورة العباسية ذاتها .

ولقد استمر الخلفاء العباسيون بعد المنصور متبعين نفس السياسة الدينية محاولين تأكيد صبغة الخلافة الدينية . وتذكر المصادر التاريخية روايات قليلة مبعثرة تؤكد ضعف

فرضية الاستاذ نيبرك السابقة . فبالرغم من ان سياسة الخليفة المهدي (١٥٨ - ١٦٩هـ) في مطاردة اهل الالحاد والزندقة توافق اهداف ومخططات المعتزلة في جدالهم مع الملحدين والدهريين والمانوية فليس هناك ما يثبت ان المهدي كان معتزلياً او انه تساهل مع المعتزلة . فالطبري والخطيب البغدادي[٣٠] يذكران بأن والي المدينة اعتقل جماعة من اهاليها بتهمة القدرية وأنكر عليهم المهدي ادعاءهم ورفض ان يرتبط بهم . ويضيف الخطيب ان المهدي اتهم زوراً وبهتاناً بالقدرية وأنه (أي الخطيب) قد علم من مصدر يثق به بأن الخليفة لم يتكلم بالقدر ابداً . ويذكر الكندي (٣١) بأن علي بن سليمان العباسي اتهم بالقدرية لانه افرج عن اثنين من القدرية من السجن . ولكن هذه الرواية الاخيرة ان دلت على شيء فانما تدل على ان اصحاب حرية الارادة من القدرية كانوا مطاردين من قبل السلطة العباسية في عهد الخليفة العباسي الهادي (١٦٩هـ / ٧٨٥م - ١٧٠هـ / ٨٧٦م) . وفي عهد الخليفة الرشيد قتل او هدد بالقتل اشخاصاً نظراً لآرائهم حول خلق القرآن . ويذكر الجهشياري[٣٢] في كتابه الوزراء والكتاب ان العتابي وهو كاتب معتزلي هرب الى اليمن خوفاً من الرشيد . وسجن الرشيد بشر بن المعتمر ومنع الجدل وحدد نشاطات المتكلمين فيه . وفي البصرة قطعت يد الزاهد المعروف باسم عيسى الطبري بأمر من الوالي محمد بن سليمان العباسي[٣٣] . كل هذه الحوادث التاريخية تضعف فرضية الاستاذ نيبرك وتؤكد بأن اوائل الخلفاء العباسيين لم يكونوا معتزلة وان الثورة العباسية لم تكن الواجهة السياسية لحركة كانت المعتزلة واجهتها الدينية .

وفي الختام نرى من الانسب ان نجمع خلاصة ما استنتجناه على شكل نقاط هي :

١ - ان تاريخ المعتزلة ـ كباقي الفرق الاسلامية الاخرى قد تأثر بالخصومات السياسية والعقائدية على الطريقة نفسها التي تأثر بها تاريخ الاسلام السياسي في صدره الاول . وقد أخطأ قسم من مؤرخي الفرق المحدثين حين قبلوا الروايات دون تمييز بين مصدرها وروايتها ووقتها ولذلك وقعوا في تناقضات كثيرة فيما كتبوه عن الفرق . ويجب ان نلاحظ في هذا المجال ان معلومات اكيدة عن شخصيات معينة معتزلية تعتبر اكثر اعتماداً وأهمية من روايات عامة عن الفرق ذاتها كما وأن بعض

الاصطلاحات تغيرت حسب العصور من حيث المعنى ولم تبق محتفظة بنفس الفحوى التاريخي الذي كان سبب ظهورها .

٢ - ان موقف المعتزلة السياسي غامض ولذلك اختلف المؤرخون المحدثون في تفسير منشأ حركة الاعتزال . كما وأن الروايات التاريخية عن موقفهم السياسي في فترة الثورة العباسية وبداية العصر العباسي ما هو الا محاولة جمعنا فيها القليل من الروايات عن موقف المعتزلة من العباسيين لنوضح ضعف الاساس الذي بنى عليه الاستاذ نيبرك فرضيته .

٣ - لقد كانت الثورة العباسية حدثاً كبيراً في تاريخ الاسلام سبب ازمة في الفكر السياسي الاسلامي فقد كان على الفرق والكتل المختلفة ان تعيد النظر في موقفها السياسي بعد هذه الثورة فاما ان تؤيد النظام الجديد او تعارضه ، وبقدر ما يتعلق الامر بالمعتزلة فانها في هذه الفترة التي نبحثها لم تكن فرقة لها كيانها الخاص بل وآراؤها المتبلورة المعروفة بها ، وانما كانت تعبيراً عن الشعور السياسي لفئة من فئات المجتمع الاسلامي وقد مثل هذه الكتلة شخصيات سياسية ودينية مختلفة وقفت على الحياد في المعترك السياسي وجاهدت من اجل اعلاء كلمة الاسلام ودحض اعدائه في المعترك الديني .

٤ - ومن هذا المنطلق فان فرضية نيبرك لا تثبت امام النقد التاريخي للاسباب التالية :

أ - اعتماد الفرضية على القياس والاستنتاج في اثبات ارائها لا على الوثائق والروايات التاريخية وهو ما يعول عليه المؤرخون لتقرير حقيقة ما . فالاستنتاج في التاريخ يجب ان يستند الى رواية تاريخية او وثيقة .

ب - يقول نيبرك ان المعتزلة كانوا ميالين لبني هاشم بصورة عامة (اهل البيت) وان آراءهم لا تتفق مع الغلاة والامامية من الشيعة العلوية حول مسألة الامامة ولذلك مالوا الى العباسيين . الا اننا نرد على ذلك فنقول بأن للدعوة العباسية جناحاً متطرفاً هو الجناح الراوندي وان حادثة خداش في خراسان تؤكد ان الاراء التي بثها كانت متطرفة لا تتفق مع آراء المعتزلة حول الامامة . ولذلك فليس هناك

مجال للتوفيق بين المعتزلة وبين ما بثته بعض الكتل ذات الميول العباسية من آراء .

ج - لقد كان مهد الدعوة العباسية خراسان وكانت مراكزها الرئيسية الحميمة حيث يسكن الامام العباسي ، والكوفة حيث يوجد وزير آل محمد ويكون حلقة الوصل بين الامام ونقيب خراسان الذي اتخذ مرو وقراها مقراً له . ومن هذا تبين بأن مركز الدعوة العباسية كان يختلف عن مركز الرواد المعتزلة التقليدي وهو البصرة .

وأكثر من هذا فان البصرة لن تظهر استبشار بمجيء العباسيين للحكم بل بالعكس قاومت الجيش العباسي الذي احتلها بالقوة . كما وأن كثرة تبديل الولاة العباسيين في البصرة وكثرة زيارات المنصور لها يدل على عدم الاستقرار فيها . وقد اختيرت البصرة محلاً لثورة ابراهيم بن عبدالله المحض العلوي لا لميولها العلوية ولكن لكونها ضد الحكم العباسي .

د - لم يظهر الحكم العباسي الجديد مبدأ الاعتزال مبدأ رسمياً له لما تسلم السلطة . ولم يظهر الخلفاء العباسيون الاوائل قبل المأمون اية ميول تدل على كونهم معتزلة . بل ان علاقة المنصور بعمرو بن عبيد لا يمكن ان توصف بكونها علاقة خليفة بأحد دعاته خاصة اذا قارناها بعلاقة المنصور بالدعاة او بشيوخ القبائل العربية في خراسان الذين ساندوا الثورة فالمنصور يقول مثلاً عن شيوخ القبائل اليمنية «والنقباء اثنا عشر نقيباً كلهم يمانية» ثم يتكلم عن سياسة مروان القبلية فيقول «ثم قام الفاسق الجعدي (مروان الثاني) فحملكم (أي المضرية) على رقاب الناس واقصى اهل اليمن فجاشت عليه من كل ناحية . . . ومالوا الينا فيحق لنا ان نعرف لهم حق نصرهم لنا وقيامهم بدعوتنا ونهوضهم بدولتنا» . ويخاطب عبدالله بن علي العباسي اليمانية فيقول «انكم واخوتكم من ربيعة كنتم بخراسان شيعتنا وانصارنا» ولم يقل أي خليفة عباسي مثل هذا الكلام في عمرو بن عبيد وجماعته .

هـ - ان شعر صفوان الانصاري المار الذكر ليس فيه ما يدل على مساندة المعتزلة

للحركة العباسية خاصة وان المصادر تذكر لنا عدداً من الرجال الذين ارسلهم واصل لبث تعاليمه والدفاع عن الاسلام ، كما وتذكر المصادر اسماء الدعاة والنقباء العباسيين الذين عملوا على نشر الدعوة العباسية وليس هناك أي توافق بين القائمتين . ولقد ذكرنا قائمة دعاة واصل بن عطاء سابقاً . وهي لا تتفق مع قائمة النقباء العباسيين .

و - اذا كان المعتزلة قد مالوا الى بني هاشم فإن ذلك شمل الهاشميين بصورة عامة لا فرعاً معيناً منهم . وان علاقتهم بكثير من العلويين قبل تأسيس الدولة العباسية وبعدها كانت مساوية ان لم تكن اقوى من علاقتهم بالعباسيين قبل المأمون . ولقد اظهر البروفسور نللينو والبروفسور سورديل بأن دعاة واصل بن عطاء كانت لهم علاقة بالادارسة في افريقيا وانهم ربما بثوا دعاية علوية في انحاء اخرى من الدولة الاسلامية .

ز - لقد كان هدف العباسيين هو الاستفادة ممن يسمون برواد حركة الاعتزال كعمرو بن عبيد كما استفادوا من جماعة «أهل السنة» وأصحاب الحديث . فلقد كان عمرو بن عبيد ذا فائدة كبيرة في معارضة آراء الشيعة العلويين من الغلاة والامامية . وأكبر شاهد على ذلك المناقشات الحادة بين عمرو بن عبيد وبين هشام ابن الحكم وبين هذا الاخير والعلاف المعتزلي فلقد كتب كثير من المعتزلة ضد مبدأ النص الذي يدين به الشيعة العلوية وفحواه ان الامامة محصورة في الامام علي بن ابي طالب وأولاده من بعده لأن الرسول ﷺ نص عليهم . وكذلك عارض المعتزلة مبدأ العصمة ويقصد به ان الائمة معصومون في اعمالهم وأقوالهم ولا يجوز عليهم الخطأ . ورفع المعتزلة شعار حرية الامة في اختيار الامام الذي ترتضيه ، ثم ان العباسيين استخدموا المعتزلة في الدفاع عن الاسلام ضد المانوية والجهمية والدهرية وغيرهم وهذا يفسر لنا لماذا كانت احاديث وأقوال عمرو وواصل وغيرهم من اصحاب الحديث تذاع وتحترم في البلاط العباسي فكان المهدي يقول للمحدث شبيب بن شبه «يا ابا معن حدثنا وزين مجلسنا بحديث عمرو بن عبيد» . وكذا حدث في عهد الرشيد حيث حضر مجلسه ومجلس وزرائه

شخصيات عرفت بميولها لمذهب الاعتزال مثل ابراهيم بن يحيى المدني وأبي الهذيل العلاف وثمامة بن أشرس . ولكن نعود فنؤكد بأن النظرة اليهم كانت على انهم محدثون ثقاة وفقهاء علماء وأن كسبهم يزيد من قوة الخليفة ولكن الخليفة في الوقت نفسه لم يتردد في سجن واضطهاد معتزلة اخرين اذا ما اظهروا ميولاً علوية او معادية للدولة كما رأينا ذلك سابقاً .

ح - ثم انه لو كان مذهب المعتزلة هو عقيدة الثورة العباسية والمذهب الذي يدين به الخلفاء العباسيون الاوائل لحدث الانشقاق بينهم وبين اصحاب الحديث منذ بدء حكمهم ولحدثت «المحنة» في وقت مبكر ولما تأخرت حتى زمن الخليفة المأمون حينما اعلن الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة حيث حدثت تلك الضجة الكبرى وما اعقبها من ردود فعل .

وأخيراً فإن قلة المعلومات في مصادرنا يجعل دراسة الموقف السياسي للمعتزلة الاوائل امراً غامضاً غير متكامل . وكل ما نرجوه ان نكون قد نجحنا في اعطاء صورة للعلاقة بين السلطة العباسية قبل عهد المأمون وبين رواد حركة الاعتزال وأظهرنا الصعوبات التي تواجهنا في حالة قبولنا الفرضية القائلة بأن الاعتزال كان عقيدة الدعوة العباسية .

الخلفاء المعتزلة والمحنة:

ولع الخليفة المأمون باقتناء الكتب وترجمتها وكان يحب المناقشة والنظر في مسائل الفكر والتراث فاجتمع عنده العديد من اهل القلم والفكر ، وقد دفعه ذلك الى تقريب المعتزلة لما عرف عنهم من تعمق في المناقشة والجدل واستنادهم الى المنطق والعقل في ذلك وبهذا اصبح ثمامة بن اشرس المعتزلي وأحمد بن ابي دؤاد من ابرز المتنفذين في بلاطه[٣٤] .

ومن اهم المعتزلة الذين عاشوا في ايامه ابو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) وكان مفكراً ذائع الصيت في عصر المأمون ، فتشير رواية تاريخية : «وعقد المأمون المجالس في خلافته للمناظرة في الاديان والمقالات ، وكان استاذه فيها ابا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف» .

وفي كتاب الانتصار يوصف «واحد دهره في البيان ومعرفة جيد الكلام» ثم ابراهيم

ابن سيار النظام (ت ٢٢١هـ) وكانت منزلته كبيرة لدى المأمون . ولعل الجاحظ اوضح اهميته ودوره في نشر الاعتزال بقوله :

«لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الامم ، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل ، فان لم أقل ولولا اصحاب ابراهيم وابراهيم لهلكت العوام من المعتزلة ، فاني اقول انه قد انهج لهم سبلاً ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة» .

اما الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) فأشهر من ان يعرف ، فقد كان تلميذ النظام في الاعتزال وفي كتبه العديدة ومقالاته ورسائله المهمة كان المدافع القوي عن الكيان العباسي ومذهبه الرسمي ، هاجم اعداءهم من علويين ونابتة وبعض الفقهاء من اهل الحديث ، ودافع عن فكرة خلق القرآن ، حيث يقول :

« ثم زعم اكثرهم (اهل الحديث) ان كلام الله حسن . . وان الله تولى تأليفه . . وانه انزله تنزيلاً وانه فصله تفصيلاً . . غير ان الله مع ذلك كله لم يخلقه! فأعطوا جميع صفات الخلق ومنعوا اسم الخلق . . والعجب ان الذي منعه ـ بزعمه ـ ان يزعم انه مخلوق انه لم يسمع ذلك من سلفه وهو يعلم انه لم يسمع ايضاً من سلفه انه ليس بمخلوق ! »

ومن رؤساء المعتزلة في هذه الفترة بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) ولم يغامر ابن المعتمر في ميدان السياسة ، ولكن ثمامة بن الاشرس وأحمد بن أبي دؤاد من تلاميذه اصبحا من ذوي النفوذ في عصر المأمون . وكان الرشيد قد سجن ثمامة بسبب ارائه ثم اطلق سراحه وبرأه من تهمة الزندقة . اما المأمون فقد اراده ليكون وزيراً فرفض المرة تلو الاخرى على ان نفوذه كان اقوى من نفوذ الوزراء بل كان «صانع الوزراء» حيث اشار على الخليفة ان يستوزر أحمد بن ابي خالد ثم يحيى بن أكثم . وكان ثمامة يقول :

«اني لم أر أحداً تعرض للخدمة او الوزارة الا لم يكن ليسلم حاله ولا تدوم منزلته» .

وكانت لثمامة بن اشرس صولات وجولات في المناظرات والمساجلات في بلاط المأمون ، وهذا مما زاد من حظوته لدى المأمون ووسع نفوذه .

على ان اقوى شخصية على الاطلاق في عصر الاعتزال هو احمد بن ابي دؤاد الايادي (ت ٢٤٠هـ) وكان نفوذه كبيراً في ميدان السياسة ، وصيته واسعاً في المجتمع

لمروءته وكرمه ، وقال فيه ابن خلكان «أكرم من كان في دولة بني العباس البرامكة ثم ابن ابي دؤاد» . هذا اضافة الى ميله الى العرب واصطناعه لهم . وقد أوصى المأمون المعتصم بتقريبه واستشارته ، فعين المعتصم احمد بن ابي دؤاد قاضياً للقضاة ، واستمر في ذلك في عهد الواثق . ولكن ابن ابي دؤاد نفسه كان العقل المدبر وراء (المحنة) التي ميزت عصر الخلفاء المعتزلة ، والتي كان لها نتائجها السلبية على حركة الاعتزال نفسها .

وحين نتكلم عن سياسة المحنة يجب الا نعممها على كل المعتزلة ونعد المعتزلة كلهم مسؤولين عن سياسة اجبار الناس على قبول اراء المعتزلة . فقد كان هناك فريق من المعتزلة يرى ان الدولة يجب الا تتدخل في اذواق الناس وافكارهم وعلى رأس هذا الفريق يحيى ابن اكثم الذي عزل عن القضاء سنة ٢١٧هـ وتولى مكانه احمد بن ابي دؤاد ، فحسن للخليفة جعل مذهب المعتزلة مذهباً رسمياً للدولة سنة ٢١٨هـ .

وفي هذه السنة أصدر المأمون منشوراً الى والي بغداد امر فيه الولاة بحمل الناس على القول بخلق القرآن ، وكان ذلك قبل وفاته بأشهر قليلة . والمعروف ان كبار محدثي بغداد وافقوا المأمون على رأيه خوفاً من السلطة وضماناً للسلامة . ولم يكن بين هؤلاء احمد بن حنبل . وقد حرمت السلطة العباسية كل من لا ينقاد الى مذهبها من الشهادة او التعيين الى المناصب الادارية والقضائية .

وقد برز احمد بن حنبل زعيماً للمعارضة في اخر ايام المأمون ، وامتحنه والي بغداد في خلق القرآن فلم يرضخ ، واصر على انه كلام الله ، ولم يزد على قوله هذا شيئاً . ولذلك سجن بقية عهد المأمون .

وسار الخليفة المعتصم سيرة أخيه المأمون الذي أوصاه : «وخذ بسيرة أخيك في القرآن» . وتشدد هذا في سياسة المحنة ، وقتل بعض الفقهاء ، وضرب أحمد بن حنبل سنة ٢٢٠هـ ، ثم اخرجه الخليفة من السجن وناظره العلماء المعتزلة بحضرته واستمرت المناظرة ثلاثة ايام دون جدوى . وقد ضرب ٣٨ سوطاً حتى سال منه الدم ، ورغم ان بعضهم اشار بقتله الا ان الخليفة اكتفى بضربه ثم امر باخلاء سبيله . ولعل سبب ذلك خوف المعتصم من الفتنة . فتشير رواية الى ان احمد بن حنبل «اخرج بعد ان اجتمع

الناس وجنحوا حتى خاف السلطان» . وكان المعتصم عسكرياً شجاعاً ولعله اعجب بصلابة ابن حنبل وشجاعته وثباته على رأيه .

ثم سار الواثق سيرة ابيه في سياسة المحنة وكان من ابرز من قتلهم ، احمد بن نصر بن مالك الخزاعي الذي دبر حركة معارضة مسلحة في بغداد ، فقبض عليه الواثق وامتحنه في القرآن . فعارض آراء المعتزلة فيه ، فأمر الخليفة بقتله لأسباب سياسية تتعلق بسلامة الدولة اكثر من كونها عقائدية ، ذلك لأن الخليفة لم يقتل احمد بن حنبل المعروف بصلابته في معارضة عقيـــدة الدولة . وقد اصدرت الدولة منشوراً بعد قتـــل الخزاعي جاء فيه :

«هذا رأس احمد بن نصر بن مالك ، دعاه عبدالله الامام هرون الى القول بخلق القرآن ونفي التشبيه ، فأبى الا المعاندة ، فعجله الله الى ناره ، ووكل بالرأس من يحفظه ويصرفه عن القبلة» .

وقد اسرف الواثق في سياسته هذه فكتب الى القضاة في الاقاليم المختلفة للخلافة بامتحان الناس في خلق القرآن وان لا يقبلوا الا شهادة من قال بالتوحيد . وفي سنة ٢٣١هـ امتحن اهل الثغور وضربت اعناق اربعة اشخاص هناك . والغريب في الامر انه حين حصل الفداء لم يفتد من خالف سياسة السلطة الاعتزالية . ولعل هذا التشدد دعى الناس الى الكلام عنه حيث يقول المسعودي : «شغل نفسه بمحنة الناس في الدين فأفسد قلوبهم وأوجد السبيل الى الطعن عليه» .

المبحث الثاني

المعتزلة بعد القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي

المتوكل والمعتزلة [٣٥] :

لم يحاول الخلفاء العباسيون قبل المأمون ان يتخذوا من الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة . ولكن الاعتزال اصبح سلاحاً قوياً بيد الخليفة المأمون ثم المعتصم والواثق لمجابهة اعداء الدولة ومعارضيها . والمعروف ان العلويين كانوا من اشد منافسي العباسيين على الخلافة ، ونستطيع ان نستنتج من مناقشات هشام بن الحكم ، وهو من اشد انصار العلويين ، مع عمرو بن عبيد والعلاف ان المعتزلة كانت تخالف الشيعة العلوية حول مبدأ (النص) ومبدأ (العصمة والكمال والعلم السري) . فقد نادت المعتزلة بحق الامة في اختيار من تشاء من بني هاشم . على اننا نستدرك ونقول بأن المعتزلة لم تكن كلها على رأي واحد فبعضهم مثل الاسكافي (ت٢٤٠ هـ) كان يفضل العلويين على غيرهم من بني هاشم ، وقد وقف (اهل الحديث) وهم اسلاف (اهل السنة والجماعة) ضد عقيدة المعتزلة وارائهم ، وقد جعل هذا الوضع الخلفاء العباسيين في موقف صعب ، فقد كانوا في حاجة الى مساعدة المعتزلة وأهل الحديث ضد العلويين ومعارضيهم الاخرين .

حاول المأمون ان يعتمد كلياً على المعتزلة وأن يتقرب الى العلويين ، ويخلق مذهباً رسمياً يمتاز بكونه سنياً بطبيعته معتزلياً بتفسيره ، وبمعنى اخر انه حاول ان يوجد مذهباً وسطاً بين مذهب اهل الحديث والشيعة العلوية .

ولكن سياسة المأمون ارتكبت خطأ كبيراً باتخاذها الاجراءات القسرية (المحنة) ضد المخالفين لمذهب الدولة الرسمي ، ووصلت ذروتها حين عذب أحمد بن حنبل من قبل المعتصم ، وحين قتل الواثق احمد بن نصر الخزاعي . الا ان هذه السياسة فشلت ولاقت اشمئزازاً شعبياً متصاعداً كان من ابرز معالمه ثورة اهل بغداد ضد السلطة ، كما ان ادراك الواثق لعنف رد الفعل لدى الناس هو الذي جعله يعلن ندمه على ما عمله اثناء المحنة .

وفي سنة ٢٣٤هـ / ٨٤٨م اصدر المتوكل مرسوماً اعلن فيه انهاء المحنة ، وفرض حظراً على المناقشة حول طبيعة القرآن من حيث كونه مخلوقاً او غير مخلوق ، والطريف هنا ان الطبري يشير الى هذه الاجراءات باقتضاب . والظاهر انه لم يكن مسروراً لانتصار الحنابلة . اما ابن الجوزي فقد امتدح بحماس اجراءات الخليفة المتوكل .

ان انهيار الاعتزال وسقوط المعتزلة لم يؤد الى موجة جديدة من الاضطهادات كرد فعل على المحنة ، وعلينا ان نقرر حقيقة تاريخية وهي ان المتوكل ، عدا حالات معينة ، اتبع في معاملته للمعتزلة سياسة معتدلة اقل عنفاً من سياسة المأمون والمعتصم والواثق تجاه خصوم المعتزلة . فقد ابقى المتوكل اسحق بن ابراهيم مسؤولاً عن بغداد حتى سنة ٢٣٥هـ رغم ان هذا الرجل كان من اشد المتحمسين لسياسة (المحنة) .

ونحن نشك في ان عزل ابن ابي دؤاد من القضاء كان بسبب فعالياته السابقة ، ويؤيد الطبري واليعقوبي ذلك .

ثم ان العزل حصل بعد ستة سنوات من مجيء المتوكل للخلافة . اما عزل ابن الليث عن قضاء مصر فكان بسبب سوء تصرفه واختلاسه ، لا بسبب مذهبه الاعتزالي ومع ذلك فقد عفا عنه الخليفة واعاده الى منصبه ، ثم عاد فسجنه بسبب سوء تصرفه .

على ان المتوكل لم يحاول ان يعين اشخاصاً جدداً في وظائف ادارية او قضائية ، اذا كان هؤلاء معروفين بميول معتزلية ، باستثناء ابن ابي دؤاد وابن الليث .

ان سياسة المتوكل المعادية للاعتزال تظهر في التشييع الرسمي الذي امر به لأحمد بن نصر الخزاعي ، حيث احيا ذكراه بعد ست سنوات من قتله في اثناء المحنة ، ودفنه سنة ٢٣٧هـ في احتفال رسمي مهيب . ولكن الخليفة اتخذ في هذه المناسبة تدابير مشددة لمنع انفجار العامة وما يتبعه من فقدان النظام والسلب والنهب .

وقد اصبح لاحمد بن حنبل مكان كبير عند الخليفة ، وهذا دون شك يعني (انتصار اهل السنة والجماعة) ذلك الانتصار الذي كافح (اهل الحديث) من اجله كفاحاً طويلاً . ونستطيع القول بأن ما سمّي فيما بعد بمذهب اهل السنة والجماعة الذي وضع أسسه الخليفة المنصور ، ولم يكن واضح المعالم في عهد الخلفاء العباسيين الاوائل ، قد بدأ يتبلور

في عهد المتوكل . وهذا يعني بأن الخلفاء كانوا لا يزالون فوق الميول المذهبية والاتجاهات الفقهية .

على ان العلماء والفقهاء المسلمين كانوا حذرين من محاولات السلطان ايجاد مذهب رسمي للدولة . ولم يبال احمد بن حنبل للعروض السخية التي قدمها اليه المتوكل ورفض ان يخدم الدولة او ان يقبل منها مالاً .

ان هذا الموقف من احمد بن حنبل اضافة الى مهاجمته للناصبة وهي الفرقة التي كانت تعادي العلويين وذكراهم ، تؤكد بأن هذا الامام اتخذ لنفسه منهجاً مستقلاً لا يرتبط بالدولة ولا بالمتطرفين من اهل السنة .

وأكثر من ذلك فان اسم احمد بن حنبل لم يكن ضمن قائمة العلماء الذين أيدوا الخليفة في سياسته ضد المعتزلة والجهمية . وحين دعاه المتوكل الى سامراء ذهب ليبقى مدة قصيرة جداً ثم استأذن بالرجوع الى بغداد . على اننا لا نستطيع ان ننكر بأن احمد ابن حنبل كان يمثل روح العصر الذي عاش فيه ، وأثر في جماهير غفيرة من الناس نتيجة صلابته اثناء المحنة ، وتشبثه بعقيدته ، واتزانه وبعده عن السلطان ، رغم ان الخليفة المتوكل حاول ان يغرقه بالهدايا والجوائز . وحين مات احمد بن حنبل شيعته الدولة تشييعاً رسمياً وصلى عليه والي بغداد . لقد اتخذ المتوكل اجراءات عديدة في سبيل احياء مذهب (أهل السنة والجماعة) :

فبالاضافة الى اصداره منشوره المشهور الذي يدعو فيه الى (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) سنة ٢٣٥هـ ويهاجم الجهمية والمعتزلة . أحيا شعائر عديدة كانت معروفة منذ زمن الرسول ﷺ وحث المحدثين على دراسة الحديث النبوي في سبيل انعاش مذهب اهل السنة . وهكذا دعا المتوكل الى مذهب رسمي جديد للدولة هو مذهب (اهل السنة والجماعة) . كما انه شجع المؤرخين والكتاب على الكتابة مؤكدين على نفس النهج الذي رسمه . فكتب علي بن ربان الطبري كتابه (الدين والدولة) وكتب الجاحظ رسالته في (الرد على النصارى) وقد كان هدف الكتاب الاول نشر فضائل الاسلام مستشهداً بآيات من القرآن والحديث ورداً على اعدائه . اما الكتاب الثاني فقد حاول فيه الجاحظ ان يبرز

ميزات الاسلام وتفضيله على المسيحية وهدفه التودد الى «اهل السنة» ودحض دعايات المرتبطين بالبيزنطيين . ويشير السيوطي الى ان السياسة «السنية» التي انتهجها المتوكل كانت على المذهب الشافعي وليس الحنبلي ، ولعل هذا صحيح ، خاصة وان ابن حنبل لم يتعاون تعاوناً كلياً مع المتوكل ، بل سلك سبيلاً مستقلاً بعيداً عن السلطة .

ان السؤال الذي يفرض نفسه الان هو هل كانت سياسة المتوكل هذه نابعة عن عقيدة خالصة او انها سياسة املتها الظروف السياسية التي احاطت بالخليفة؟

ان بعض روايات الطبري والمسعودي تشير الى ان الخليفة لم يلزم نفسه بالسلوك الذي اعلنه على الناس وطلب منهم انتهاجه . وأن هناك تناقض يكاد يكون واضحاً بين سياسته المعلنة وبين اسرافه على القصور والبلاط . ورغم ما في بعض هذه الروايات من مبالغة وتشويه . فهناك اسباب وجيهة حملت الخليفة على اتباع هذه السياسة من اجل الحصول على عضد شعبي من الناس ومن العلماء والفقهاء المعروفين بتأثيرهم في الناس ضد معارضيه السياسيين وعلى رأسهم الاتراك والعلويين . فقد حاول المتوكل ان يحد من سلطة القادة الاتراك الذين امتد نفوذهم حتى جاوز الحدود .

ان هذه الظروف نفسها هي التي دفعت المتوكل الى رعاية النابتة واسنادها . اضافة الى حضوره صلوات الجمعة والاعياد بنفسه ، وتوسيعه للمساجد ، وبنائه جامعاً جديداً في الجعفرية ، تلك مظاهر مهمة كسبت له تأييد الجمهور وزعمائهم من الفقهاء من أهل الحديث اسلاف أهل السنة والجماعة .

لقد ترك المتوكل العباسي القول بخلق القرآن وأصدر تعاليمه الى سائر الاقاليم مُبلغاً المحدثين بالتحديث واظهار السنة والجماعة . ويشير السبكي الى رد الفعل :

«فتوفر دعاء الخلق له وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له ، حتى قال قائلهم : الخلفاء ثلاثة ، ابو بكر يوم الردة ، وعمر بن عبدالعزيز في رد المظالم ، والمتوكل في احياء السنن» .

اما اهم الاسباب التي أدت الى سقوط الاعتزال سياسياً :

اولاً : سياسة المحنة التي افضت الى سجن وقتل المخالفين لهم في الرأي فرغم ان المعتزلة دعوا الى حرية الارادة وتحكيم العقل ، فإن الفئة التي سيطرت منهم على السلطة استعملت اساليب القسر والاجبار في نشر ارائهم بين الناس .

ثانياً : هجومهم على الفئات المخالفة لهم واتهامهم بالكفر والكذب فقد وصفوا «اهل الحديث بالجهالة ولقبوهم بالحشوية واتهموهم بالكذب» .

ثالثاً : الاسراف في الاستدلالات المنطقية والعقلية ومحاولتهم اعادة كتابة العقيدة في صيغ فلسفية ومنطق مستورد لا تنطبق على الاسلام ، مثل الفلسفة اليونانية ، وهذا ما جعل عامة المسلمين لا يفهمونها ، وفقهاء الاسلام لا يستسيغونها .

رابعاً : شكل المعتزلة فئة مثقفة متعالية غالبيتها تعتمد الاستدلال العقلي والمنطق الفلسفي اليوناني الغريب ، الامر الذي جعلهم على طرفي نقيض مع جمهور العامة من الناس ، ولذلك نرى رؤساءهم تكره جماهير الناس الذين لم يدركوا فحوى المنطق المعتزلي ونفروا منه ، وقد هاجم الجاحظ العامة والفقهاء وسماهم بالحشوية . كما ان جماعة من المعتزلة سوغوا للمأمون لعن معاوية على المنابر رغم علمهم ان فئة من العامة تنفر من ذلك ، بل ان ثمامة بن اشرس قال للمأمون :

«ما العامة ؟ والله لو وجهت انساناً على عاتقه سواد ومعه عصا لساق اليك بعصاه عشرة الاف منها ..» .

ان المعتزلة وصلوا الى السلطة وحكموا الخلافة العباسية من سنة ٢١٨هـ - ٢٣٢هـ ، ولكن عقيدتهم لم تفلح في ان تتغلغل في اوساط الجماهير ، فلم ينجح المعتزلة في جذب غالبية العامة اليهم ، وبقوا طوال حكمهم دون سند او قاعدة حقيقية . ولذلك كان من السهل على المتوكل ان ينهي امرهم ، بل ان ما فعله كان استجابة لرغبة نابعة من المجتمع كرد فعل للمحنة ، وربما كان رد الفعل هذا في بعض الاحيان عنيفاً ، وخاصة على يد بعض الحنابلة ولا دخل للدولة فيه .

ورغم اسقاط الخليفة المتوكل لمذهب الاعتزال كمذهب رسمي للدولة للعباسية فقد عاد الاعتزال الى النشاط والانتعاش في العهد البويهي في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ومن علمائه المشهورين ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الجبائي ومحمد بن عمر الصيمري ثم قاضي القضاة عبدالجبار المعتزلي الهمذاني (ت ٤١٥هـ / ١٠٢٤م) وكان ابو الحسن الاشعري (ت ٣٣٠هـ / ٩٤١م) تلميذاً للجبائي ولكنه خالف الاعتزال وكون

مذهباً مستقلاً بذاته . وقد اشتهر القاضي عبدالجبار بمؤلفاته العديدة في الاعتزال مثل المغني وشرح الاصول الخمسة وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة وغيرها . وقد ساعده في هذا النشاط بعض كبار الشخصيات في السلطة البويهية . كما لمع القاضي عبدالجبار في مناظراته المشهورة مع فقهاء المذهب الاشعري وفقهاء المذهب الامامي الاثني عشري . وقد جرى حوار بينه وبين الشريف الرضى الموسوي حول الامامة ووجوبها .

ولعل ما يثير الانتباه في هذه الحقبة من القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري هو التلاقي الفكري بين مذهب الامامية ومذهب المعتزلة . ولعل مسألة تأثير المعتزلة على مذهب الشيعة الامامية قد غدت من المسائل المثيرة للنقاش والجدل بين الباحثين من مستشرقين ومسلمين . وقد ايد هذه الصلة جولدتسيهر وادم متز (٣٦) وقال الأخير :

«ان الشيعة في القرن الرابع الهجري لم يكن لديهم مذهب كلامي خاص بهم فاقتبسوا من المعتزلة اصول الكلام وأساليبه . .» .

وأيد هذه الصلة كل من جمال الدين القاسمي وعرفان عبدالحميد وعبدالمجيد بدوي [٣٧] .

لقد شعرت المعتزلة بالحاجة الى حليف في المعركة التي تشنها السلطة العباسية ضد المعتزلة والشيعة الامامية والاسماعيلية وغيرهم فوجدوا ذلك الحليف في الامامية . كما رحب الامامية بهذا التلاقي والصلة الفكرية من اجل استكمال بناء مذهبهم حيث وجدوا في بعض اصول المعتزلة ما يساعدهم في الدفاع عن عقائدهم ، وقد ظهر هذا التأثير واضحاً في كتابات ابن المعلم الشيخ المفيد والطوسي وكذلك الشريف الرضي .

لقد شجع الوزير الصاحب بن عباد المعتزلة على بث ارائهم بين الناس ، وخاصة في الري في المدة بين ٣٦٧هـ - ٣٨٥هـ / ٩٧٧ - ٩٩٥م وغدت الري بالنسبة للمعتزلة مثل العراق في عهد المأمون . وكان ابن عباد لا يوظف الا من كان على مذهب الاعتزال ، وعين عبدالجبار المعتزلي قاضياً للقضاة ومدرساً حتى وفاته هناك . وانتشر الاعتزال في المشرق الاسلامي في نيسابور والاهواز وشيراز وهرمز .

ومثلما وقع ايام المأمون والمعتصم والواثق حين سيطر المعتزلة على السلطة ثم فقدوا مكانتهم ايام المتوكل . فقد وقع الآن بعد وفاة الصاحب بن عباد وضعف نفوذ البويهيين ، ومجيء الخليفة العباسي القادر بالله الذي حدد نشاطهم ومنعهم من الكلام . يقول ابن الجوزي في المنتظم في سنة ٤٠٨هـ / ١٠١٧م :

«استتاب القادر بالله فقهاء المعتزلة الحنفية ، فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال ، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للاسلام» [٣٨] .

ثم ألحقه بكتاب آخر سنة ٤٠٩هـ حذر فيه انه من قال بخلق القرآن فهو كافر حلال الدم . وأعقب ذلك انتصارات محمود الغزنوي في المشرق الاسلامي واستيلاؤه على الري واخراجه رؤوس المعتزلة والشيعة منهم ونفيهم الى خراسان . مما شجع الخليفة اكثر على دعم مذهب الدولة وذلك باصداره سنة ٤٢٠هـ / ١٠٢٩م منشوراً سمي (بالاعتقاد القادري) تضمن أصول مذهب اهل السنة والطعن في عقائد المعتزلة .

هوامش الفصل الرابع

١ - ابن منظور ، لسان العرب ، طبعة بيروت ، ج١١ ، ص٤٤٠ .

٢ - انظر E.I.(1), Mu'tazila

٣ - نللينو ، بحوث في المعتزلة ، ص ١٧٩ .

انظر E.I.(1) معتزلة .

٤ - راجع اراءهم في (بحوث في المعتزلة) لنللينو ، ص١٩٢ .

٥ - عرفان عبدالحميد ، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ، دار التربية ، ص١١٠ .

داود علي الفاضل ، في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار الفكر ، ص١٣٩ .

٦ - راجع محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ص٣٢٢-٣٢٨ .

٧ - القاضي عبدالجبار الهمداني ، الطبقات ، ص٣٣٤ .

٨ - المقدسي ، البدء والتاريخ ، ج٦ ، ص١٧ .

المسعودي ، مروج ، ج٢ ، ص٨٣ .

٩ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص١٤٣ .

ابن المرتضى ، المنية والأمل ، ص١٦ .

يقول غيلان الدمشقي عن الخلافة «انها تصلح في غير قريش وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها وانها لا تثبت الا باجماع الامة» ويعلق الجابري عن ذلك بالقول بأن هذا الموقف متميز جداً لأنه يعارض الامويين الذين حصروها في قريش ويعارض الشيعة الذين حصروها في علي وذريته بالنص والتعيين ويعارض الخوارج لاشتراطه الاجماع (الجابري ، المرجع السابق ، ص٣١٣) .

١٠- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص٦٣ .

١١- المسعودي ، مروج ، ج٣ ، ص٢٤٣ .

١٢- الاصفهاني ، مقاتل : ص٢٤٤ .

١٣- انظر التفاصيل عن طبقات المعتزلة في علي الغرابي ، تاريخ الفرق الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص٧٣ فما بعد .

١٤- عرفان عبدالحميد ، المرجع السابق ، ص١١٠ فما بعد .

١٤أ- راجع على سبيل المثال لا الحصر : ابن خلكان ، وفيات ج٢ ص ٢٥٩ . - الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٨ ص ٣٤٧ . الاصبهاني ، الحلية ، ج ٦ ص ٣٧٦ ، ج ٨ ص ١٦٥ ، الجاحظ ، البيان ، ج ٣ ص ١٦٨ . ابن ابي حاتم ، الجرح ، ج ١ ص ١٢٤ . الذهبي ، سير النبلاء ، ج ٩ ص ٤٥ .

١٤ب - البغدادي ، الفرق ، ص ٩٧ فما بعد ، الشهرستاني ، الملل ، ج ١ ص ٤٨ ، عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ٣٢٢ فما فوق .

١٥- الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص٢٢ .

١٦- المصدر السابق ، ص ١٠٧ ، ٤٢٦ .

١٧- E.I. (1) مادة . Mutazila

١٨- نللينو ، المرجع السابق ، ص١٧٩ .

١٩- الاشعري ، مقالات ، ج٢ ، ص٤٦٦ فما بعد .

٢٠- ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص١٩ - ٢٠ .

٢١- الاصفهاني ، الاغاني ، ط٢ ، ص١٢٢ .

الجاحظ ، الحيوان ، ج١ ، ص٥٥ ، ج٤ ، ص٤٤٣ .

٢٢- Gibb, Governnment.., L'I.I. 1961, P. 120.

٢٣- Lewis E.I.(2) (Abbasids).

٢٤- Watt, The political attitudes, J.R.A.S., 1963.

٢٥- ترجمة الكيلاني ، دمشق ، ١٩٦١ ، ص٢٤٧ . Pellat, Le Millieu.

٢٦- Cahen, Points de veu, in Melanges, R.H., 1963, PP. 322.

٢٧- Gibb, Studies in the civilization, London, 1962, P. 72.

٢٨- الخياط ، الانتصار ، ص٩٧ .

علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، ج١ ، ص٢٦٢ .

محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ص٣٢٢ فما بعد .

٢٩- الاصفهاني ، مقاتل ، ص٢٥٦ فما بعد . - المسعودي ، مروج ، جـ٣ ، ص١٩٣ .

٣٠- الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص٥٢٤ .

الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص٣٠١ .

٣١- الولاة والقضاة ، ص١٣١ .

٣٢- الوزراء والكتاب ، ص٢٩٠ .

٣٣- ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٦ .

٣٤- حول التفاصيل راجع كتابنا : الخلافة العباسية ، بغداد ، ١٩٨٦ .

٣٥- عن المصادر والمراجع راجع كتابنا الخلافة العباسية ،بغداد ، ١٩٨٦ .

٣٦- جولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص٢٢٣ .

متز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري (النسخة الانكليزية) ، ص٦١ .

٣٧- القاسمي ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص٤٢ .

عرفان عبدالحميد ، دراسات ، ص١١٥ .

بدوي ، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني ، مصر ، ١٩٨٨ ، ص٨٣ فما بعد .

٣٨- ابن الجوزي ، المنتظم ، ج٧ ، ص٢٨٩ .

الفصل الخامس

الدعـوة العباسـية

﴿ ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ﴾

(قرآن كـريم)

« في خراسان جمجمة العرب وفرسانها »

المؤلف المجهول :

اخبار العباس وولده (اخبار الدولة العباسية)

« وجاء أمر ابراهيم الامام الى سليمان بن كثير الخزاعي يدعوه الى اعلان الثورة ووصل قحطبة بن حميد الطائي ومعه علمين من الامام الاول واسمه الظل ويرمز الى استمرارية الدعوة وبقائها كالظل في هذه الارض ، والثاني السحاب ويرمز الى عالمية الدعوة وشمولها كل العالم المعروف آنذاك فكان اعلانها في ٢٥ رمضان ١٢٩ هـ / حزيران ٧٤٧ م » .

فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية



الفصل الخامس

الدعوة العباسية

كانت الدعوة العباسية حدثاً مهماً من احداث التاريخ الاسلامي وذلك لما نتج عنها وفي اعقابها من تحولات سياسية واجتماعية اثرت على اوضاع العالم الاسلامي المعروف انذاك وغيرت العديد من المفاهيم السائدة .

فسر المؤرخون الدعوة العباسية بتفاسير متنوعة ، فقد فسرها بعضهم على انها دعوة قامت على اكتاف الموالي الفرس ضد «الارستقراطية» العربية الحاكمة ، وذلك بسبب سوء اوضاع هؤلاء الموالي في البلاد المفتوحة . ولكن طبيعة الدعوة العباسية لا يمكن ان تقبل مثل هذا التفسير العنصري وان اعادة قراءة روايات التاريخ يعطينا فكرة اكثر وضوحاً فقد تمثلت فيها عناصر متذمرة عربية وغير عربية تحالفت في كتلة واحدة ضد سياسة الامويين . وتبقى القبائل العربية القوة الضاربة في الدعوة التي خاطبت شعاراتها كل الفئات الساخطة ، ولكنها كانت تدرك اين تكمن القوة الحقيقية ، وكيف تستغل كل فئة من هذه الفئات .

والواقع ان العباسيين لم يكن لديهم أي طموح سياسي في بداية الامر[١] . كما ان ولاءات حركة المعارضة التي قامت باسم بني هاشم كانت مختلفة[٢] حتى ان عبدالله ابن معاوية (الثائر الطالبي) تحرك باسم آل البيت[٣] . ومن هنا فلم يكن هناك أي سبب يمنع العباسيين ان يتحركوا كذلك رافعين الشعار نفسه مستندين كما فعلوا على حق القرابة وحق الحرمة[٤] . وكان علي بن عبدالله بن العباس أول عباسي طالب بحق العباسيين بالخلافة[٥] ، ولاقى المشقة من اجل هذا واستقر في نهاية المطاف بالحميمة حتى وفاته سنة ١١٨هـ / ٧٣٦م حيث تسلم ابنه محمد زعامة الحركة فنظمها فهو مؤسسها الحقيقي[٦] . وفي حياته وبسبب ارتباطه بابن عمه ابي هاشم عبدالله بن محمد ابن الحنفية انتقلت الدعوة السرية الهاشمية (نسبة الى ابي هاشم) الى محمد العباسي

استناداً الى وصية ابي هاشم والصحيفة الصفراء التي سلمه اياها في الحميمة حيث مات ابو هاشم . وبهذا انتقلت (الهاشمية) الى عباسية مشكلة النواة حول محمد بن علي العباسي . وقد جابهت الدعوة بعض الانتكاسات الحقيقية خلال العقدين الاولين من بدايتها (بدأت حوالي سنة ٩٧هـ أو ١٠٠هـ / ٧١٥م) وخاصة من ظهور اراء خداش[٧] الغالية وهو احد دعاة العباسين وافتضاح امره واضطرار الامام العباسي الى التبرؤ منه ومن تعاليمه .

كان انصار الدعوة الاوائل من قبيلة بني مسلية ومواليها ، وكذلك قبيلة همدان ولكن عددهم لم يكن كثيراً [٨] . ولم يلبث محمد العباسي ان عمل بنصيحة ابي هاشم بكير بن ماهان كبير دعاة الكوفة بنقل نشاط الدعوة الى خراسان في اقصى المشرق الاسلامي[٩] مع الاحتفاظ بكل من الكوفة والحميمة كحلقتا وصل مع مرو عاصمة خراسان .

سافر ابو هاشم بكير بن ماهان الى مرو بخراسان حيث وضع نواة الدعوة العباسية وكسب الى الدعوة ابا محمد سليمان بن كثير الخزاعي الذي كان «اول من عرف الدعوة بخراسان» وعدة رجال اخرين من قبيلة خزاعة وبعض الموالي . وبعد عودته ارسل الامام محمد العباسي ابا عكرمة زياد بن درهم وأمره بالسير على خطة بكير بن ماهان في كسب الانصار وأوصاه :

«فلتكن دعوتك الى الرضا من آل محمد . . وليكن اسمي مستوراً من كل أحد . . . فإذا قدمت مرو فأحلل في اليمنين وتألف ربيعه وتوق مضر وخذ نصيبك من ثقاتهم» . كما أمره ان يتحاشى أنصار الفاطميين[١٠] .

لقد كان اختيار محمد العباسي لاقليم خراسان موفقاً . ويظهر من وصيته لاتباعه انه كان مدركاً لميول المدن والاقاليم الاسلامية ونزعاتها السياسية ، اما خراسان فهي على حد قوله :

«عليكم بخراسان فإن هناك العدد الكثير والجلد الظاهر وصدور سليمة وقلوب فارغة لم تتقسمها الاهواء . . . وبعد فإني اتفاءل الى المشرق والى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق» [١١] .

ان الدوافع التي اشار اليها الامام العباسي وخاصة ما يتعلق منها بعدم انتشار الفرق والاهواء بين اهل خراسان تعتبر دوافع مهمة لاختيار هذا الاقليم . ولكن يمكن القول كذلك بأن خراسان كانت موطن المقاتلة العرب الذين مرستهم الحرب الطويلة مع الترك والهياطلة في بلاد ما وراء النهر وتركستان (اواسط آسيا) والذين عبروا مراراً عن تذمرهم من سياسة الامويين المتأخرين العسكرية والمالية ، ويدعم مؤلف اخبار العباس وولده هذا الرأي بقوله : «في خراسان جمجمة العرب وفرسانها» (١٢) .

في سنة ١١٨هـ / ٧٣٦م اصبح عمار بن يزيد (خداش) داعية خراسان وقد نشطت الدعوة العباسية وتحركت بين الموالي الفرس حيث انضم اليه عدد منهم . ويعود سبب نجاح عمار بن يزيد بين الموالي الى قبوله بعض مبادئ الخرمية (المزدكية القديمة) وتساهله في ادخال بعض عقائدها ضمن دعوته . وقد قبض عليه الوالي الاموي وصلبه لأنه دعا الى تعاليم مغالية بعيدة عن الاسلام قريبة من المزدكية . وقد اصيبت الدعوة العباسية بانتكاسة وقتية حيث اضطر الامام العباسي الى التبرؤ منه وأرسل بكير بن ماهان الى خراسان ليؤكد للانصار بأن خداش هذا - وهو لقب يدل على خروجه عن الدين الصحيح - خرج على مبادئ الدعوة العباسية وعصى الامام . وأن ذلك كله كان بسبب طموحاته الشخصية ونزعاته التمردية . ومهما اختلف المؤرخون في طبيعة الصلة بين خداش والامام العباسي فإن رسائل محمد بن علي العباسي الى الدعاة والانصار تؤكد على ضرورة قطع الصلة بتعاليم الخداشية والسير على تعاليم الاسلام الصحيح البعيد عن الغلو والتطرف الذي تتصف به الخرمية(١٣) .

لقد كان التنظيم السري للدعوة العباسية في خراسان تنظيماً دقيقاً ومحكماً ، فكان هناك مجلس النقباء الاثنى عشر يرأسهم نقيب النقباء (سليمان بن كثير الخزاعي) وكان غالبية النقباء من العرب من قبائل خزاعة وتميم وطي وشيبان وبجيلة . وهناك (نظراء النقباء) وهم نواب النقباء يخلفونهم اذا ماتوا او فصلوا او تركوا وعددهم اثنا عشر ايضاً . فإذا اضفنا اليهم ثمانية وخمسين داعية يكون مجموعهم سبعون داعية(١٤) .

وتشير روايات تاريخية اخرى الى وجود (دعاة الدعاة) الذين ربما كانوا مسؤولين عن تنظيم الدعوة خارج منطقة مرو وفي الاقاليم المجاورة (١٥) . وكان بعض هؤلاء النقباء

والدعاة يتلقبون بألقاب فارسية نسبة الى المدن او الاقاليم التي استوطنوا فيها مثل الطوسي ، المروزي ، الكرماني ، النيسابوري ، هزار مرد وغيرها . وقد ظن بعض المؤرخين ان هؤلاء فرساً بينما تؤكد تراجمهم وأنسابهم انهم من العرب . كما فهم بعض المؤرخين من اصطلاح (سكان القرى) الذي يستعمله مؤرخونا الاوائل انهم سكان البلاد المحليين من الفرس بينما رواياتنا التاريخية تشير الى ان العرب سكنوا قرى خراسان جنباً الى جنب مع السكان المحليين (١٦) .

كان التنظيم السري للدعوة العباسية ينتهز فرصة الحج فيرسل بعض النقباء ليلتقوا بالامام ويسلموه الخمس ليقوم بواجبه «في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» ويتشاورون معه في أمر الدعوة وتطوراتها . كما استمرت شعارات الدعوة العامة للرضا من آل البيت والتنديد بجور الامويين والثأر للمظلومين من اهل البيت . وكان استغلال الاحاديث النبوية والنبوءات والملاحم جزءاً من الدعاية السياسية للعباسيين حيث ادعى الدعاة العباسيون ان هناك «علامات مخبرات» عن قرب مجيء اصحاب الرايات السود من المشرق التي لا ترد قط . وتظهر الملاحم والنبوءات في الدعوة العباسية فكرة المهدي من بني العباس وفكرة النقباء الاثني عشر والدعاة السبعين اقتداءً بنقباء الرسول ﷺ بعد بيعة العقبة(١٧) .

في سنة ١٢٥هـ / ٧٤٢ - ٧٤٣م توفي محمد بن علي العباسي الذي كان قد اوصى لابنه ابراهيم بزعامة الدعوة العباسية من بعده(١٨) . وفي السنة نفسها تولى ابو سلمة الخلال رئاسة الدعوة بالكوفة بعد وفاةابي هاشم بكير بن ماهان ، كما تولى الخلافة في دمشق الوليد الثاني حيث بدت علامات الضعف واضحة على الوضع السياسي في بلاد الشام وكان لها انعكاساتها في كل من العراق وخراسان .

تسلم ابراهيم بن محمد والذي يُعرف تاريخياً بـ(ابراهيم الامام) زعامة الدعوة وبدأ وجه جديد وفعال ، فقد حث ابراهيم الامام دعاته على استغلال الاوضاع المتدهورة في خراسان . لقد كان نصر بن سيار (١٩) الوالي الاموي على خراسان رجلاً حازماً متدبراً فطناً حاذقاً لامور السياسة والحكم الا ان علاقته بوالي العراق لم تكن على ما يرام ، كما

وأن صلته بجديع بن علي الازدي الكرماني زعيم قبائل الازد اليمانية وحلفائها في خراسان ساءت الى حد كبير [٢٠] . وهكذا فقد كان في مسرح خراسان السياسي ثلاثة تكتلات رئيسية :

الاول : جماعة نصر بن سيار الكناني ويشتمل على المضرية ومواليهم .

الثاني : جماعة جديع بن علي الازدي الكرماني ويضم اليمانية وحلفائهم من الربعية ومواليهم .

الثالث : جماعة التنظيم السري العباسي بزعامة سليمان بن كثير الخزاعي ويضم شيعة بني العباس من العرب والموالي .

الا ان الاحداث السياسية[٢١] كانت تتحرك بسرعة فالوليد الثاني (١٢٥ – ١٢٦هـ / ٧٤٣ – ٧٤٤م) الذي أقر في بداية الامر نصر بن سيار على ولاية خراسان ما لبث أن غير رأيه وجعل خراسان تابعة لوالي العراق يوسف بن عمر الذي عزل نصر بن سيار عن خراسان . ولكن نصراً لم يمتثل لتعليمات دمشق ، كما وأنه رفض الاعتراف بسلطة الوالي الجديد الذي عُين على خراسان في عهد الخليفة الاموي الجديد يزيد الثالث (١٢٦ – ١٢٧هـ / ٧٤٤ – ٧٤٤م) . ويعتبر عمل نصر هذا بمثابة عصيان على السلطة كما وأن ولايته غدت غير قانونية لأنها لا تستند الى تأييد الخليفة . ولهذا فان كل محاولات نصر بن سيار لجمع الشمل والوفاق بين عرب خراسان وكذلك كل مشاريعه الاصلاحية المالية والادارية باءت بالفشل ، فقد طالب كل من جديع بن علي الاردي الكرماني والحارث بن سريج المرجع باقالته واتفقا على حربه .

ولما لم يفلح نصر بن سيار في كسب ود جديع الازدي الكرماني اقصاه من مركزه كزعيم للازد ، ولكن هذا الاجراء لم ينجح بسبب نفوذ الكرماني وضعف من خلفه في زعامة الازد وكذلك بسبب تضعضع مركز نصر بن سيار لافتقاره الى الشرعية . ولذلك اعيد الكرماني الى مركزه السابق ، حيث استمر في جمع قبائل الازد وحلفائها ضد نصر ابن سيار .

ان تعيين عبدالله بن عمر بن عبدالعزيز والياً على العراق احدث تبدلاً مهماً في

الوضع بخراسان ، ذلك ان عبدالله هذا ثبت نصراً والياً على خراسان وبهذا عادت الصفة الشرعية الى ولاية نصر على خراسان وفُسر ذلك بمثابة فوز سياسي كبير لنصر وكتلته . فما كان من جديع الكرماني الا ان يعلن العصيان المسلح على نصر وانضمت اليه الازد وافخاذ من ربيعة وكندة وبعض افخاذ مضر وأعداد كبيرة من الجند السوري . وهكذا فلم يكن هناك صبغة قبلية معينة لانصار جديع الازدي الكرماني او اتباع نصر بن سيار بل كانت المصالح والعلاقات هي التي تتحكم في قرارهم بالانضمام الى أي من الجانبين .

ان قوة نصر بن سيار ونفوذه في خراسان يعتمد على قوة السلطة المركزية الاموية بدمشق ، على ان الامويين لم يكونوا في وضع يحسدوا عليه . فقد خلت دمشق من سلطة معترف بها بين وفاة يزيد الثالث ومجيء مروان بن محمد الى الخلافة . وقد أثر ذلك على مركز نصر بن سيار الذي ازداد ضعفاً بينما اخذ مركز الكرماني يزداد قوة حيث تحالف معه الحارث بن سريج المرجيء الذي طالب بتطبيق كتاب الله وسنة نبيه وتعيين عمال مخلصين ونزهاء .

بعد تحالف الكرماني والمرجع انسحب نصر بن سيار من مرو الى نيسابور وبدأ بمراقبة الوضع عن كثب حيث كان يتوقع ويعمل على انهيار هذا الحلف . ولم تمض مدة طويلة حتى نشب القتال بين الكرماني والمرجع وأدى الى مقتل الاخير في رجب ١٢٨هـ / نيسان ٧٤٦م . الا ان نصر بن سيار لم يترك الكرماني يستثمر انتصاره فقد تحرك لاسترجاع مرو مرة ثانية والقضاء على تمرد الكرماني خاصة وأن سيطرة مروان بن محمد على السلطة في بلاد الشام وتعيينه يزيد بن عمر بن هبيرة والياً على العراق اعاد القوة الى نصر وهيبة الخلافة في خراسان ولو الى حين .

قرر نصر بن سيار الاستعانة بقوات اضافية من العراق او بلاد الشام من اجل مجابهة جديع الكرماني واخراجه من مرو فكتب الى مروان بن محمد الخليفة الجديد محذراً من الخطر وقد أنهى رسالته بالسؤال : أأيقاظ أمية أم نيام ؟!! ولم يكن مروان بن محمد غافلاً بل كان في واقع الامر مشغولاً بالحركات التي جابهته من كل جهة حتى من بلاد الشام . أما والي العراق يزيد بن عمر بن هبيرة فلم يكن يرتبط بعلاقة ودية مع نصر بن

سيار وتظاهر بانشغاله بقمع الاضطرابات وكذلك عدم الثقة بولاء القوات العراقية لبني أمية . ولهذا قرر نصر بن سيار بعد طول انتظار الاعتماد على نفسه وتسخير خبرته في المواجهة مع الكرماني فاقترح عقد مقابلة بين الطرفين في موقع على اطراف مرو وقد قبل الكرماني ذلك بعد تردد . وفي مكان الاجتماع اغتيل الكرماني من قبل حاتم بن الحارث بن سريج ثأراً لأبيه الذي قتله الكرماني . ويبدو ان لنصر يداً في هذه المؤامرة .

لقد كانت كل هذه الظروف في صالح الدعوة العباسية حيث اختمرت وحان الوقت المناسب لاعلان الثورة على الامويين . فلقد اضطرب امر العرب في خراسان فقد «تعصبوا وتحزبوا واقتتلوا . .» [٢٢] . وكان العرب من أهل خراسان يتوقون الى أمر يجمعهم وكانت الدعوة العباسية هي ذلك الامر الذي نجح في كسبهم :

«فتحركت الدعوة يدعو اليماني من الشيعة (العباسية) اليماني والربعي الربعي والمضري المضري فكثر من استجاب لهم» [٢٣] .

أدرك سليمان بن كثير الخزاعي نقيب النقباء ومن معه من النقباء ان الوقت مناسب لاعلان الثورة فطلب من ابراهيم الامام ان يرسل من يمثله في خراسان لقيادة الثورة . وقد عرض ابراهيم الامام على شخصيات هاشمية ان تمثله في خراسان فرفضت . كما عرض ذلك على سليمان الخزاعي دون جدوى لذا قرر الامام اختيار مولاه أبا مسلم الخراساني لينوب عنه في خراسان [٢٤] .

ان شخصية ابي مسلم قد اصبحت اسطورة نسجت حولها الروايات المختلفة . وقد بالغت بعض الروايات الفارسية بدوره وأظهرته بمظهر المحرك للدعوة العباسية . واعتبرته بعض العناصر الفارسية منقذاً مدعية انه سيملأ الارض عدلاً بعد ان ملئت جوراً ويحقق آمالها . وقد زاد تعلق هذه العناصر نفسها به حتى بعد مقتله سنة ١٣٧هـ / ٧٥٤م [٢٥] .

ان النصوص التاريخية الموثقة تشير بوضوح الى ان المسؤولية كانت مشتركة بين النقباء والدعاة العباسيين وأن نقيب النقباء سليمان بن كثير الخزاعي كان وراء كل عمل قام به أبو مسلم .

كما وأن سليمان الخزاعي كان المتكلم باسم الدعوة والمفاوض باسمها مع شيوخ القبائل ووالي خراسان نصر بن سيار . وكان سليمان الخزاعي هو الذي يؤم الناس في الصلاة[٢٦] .

وحين ارسل ابراهيم الامام أبا مسلم الى خراسان أوصاه بوصية اختلف في نصها المؤرخون . وهي كما جاءت في رواية ابن قتيبة والطبري كالآتي[٢٧] :

«يا عبد الرحمن انك رجل منّا أهل البيت احفظ وصيتي : انظر الى هذا الحي من اليمن فالزمهم واسكن بين أظهرهم فإن الله لا يتم هذاالامر الا بهم واتهم ربيعة في امرهم وأما مضر فانهم العدو القريب الدار . واقتل من شككت فيه وان استطعت الا تبقى بخراسان من يتكلم العربية فافعل وأيما غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله ولا تخالف هذا الشيخ (سليمان الخزاعي) ولا تعصه وان أشكل عليك أمر فاكتف به مني» .

ان هذه الوصية غير متفق عليها من قبل المؤرخين لذلك لا يمكن قبولها دون تمحيص ونقد . فمن جهة النقد الخارجي لنص الوصية فيظهر بأنه مذكور في الطبري دون سلسلة رواة او اسناد ولذلك فالرواية ضعيفة . اما رواية ابن قتيبة فيضعفها كون المؤرخ غامض وغير متكامل في رواياته عن العباسيين ولا ذكر للنص في مصادر مهمة اخرى مثل أنساب الاشراف واخبار العباس . وليس هناك اهمية لذكرها في كتب تاريخية متأخرة مثل ابن الاثير وابن كثير وابن خلدون لأن هؤلاء بطبيعة الحال نقلوها ممن ذكرها قبلهم ولبعد الزمن بينهم وبين عهد الثورة .

ومما يؤكد الشك في الوصية ان رواية الدينوري وكتاب العيون والحدائق[٢٨] في اخبار الحقائق لا تذكر النص الذي يأمر فيه ابراهيم أبا مسلم بقتل العرب دون تمييز ، ولكن الوارد ان الامر كان بقتل العرب الذين يرفضون الدخول في الدعوة او المشكوك في ولائهم «واقتل من شككت في أمره» . ويؤيد هذا التفسير نصوص اوردها صاحب كتاب أخبار العباس[٢٩] على لسان ابي مسلم حيث يقول :

«أمرني الامام ان انزل في اهل اليمن وأتألف ربيعة ولا أدع نصيبي من صالحي مضر . . وأحذر اكثرهم من اتباع بني امية واجمع الي العجم» .

وقال ابو مسلم في مناسبة اخرى «لقد أمرنا الامام باختصاص اليمن» .

أما النقد الداخلي للوصية فيمكن تلخيصه بالنقاط التالية :

١ - نص الرواية مجزأ في الطبري الى جزأين يذكر بينهما حوادث لا علاقة لها بالوصية ثم تعود الرواية فتتكلم عن الوصية ثانية مما يشعر القارئ بأن بعض النصوص حشرت في الرواية حشراً .

٢ - تأتي الوصية تحت عنوان «سبب قتل مروان بن محمد لابراهيم الامام» مما يدل على أنها أو بعضها وضعت من قبل رواة أمويين لتبرير قتل مروان لابراهيم الامام .

٣ - التناقض غير المقبول واضح في نص الوصية ، فكيف يصح أن يأمر ابراهيم الامام بقتل العرب كل العرب وهو يدرك اهميتهم ويوصي أبا مسلم بالثقة بالقبائل اليمنية والربعية .

٤ - وأخيراً فان سياسة أبي مسلم وسليمان الخزاعي في خراسان لا تنطبق مع الوصية المزعومة فإن الدعاة العباسيين قاموا بدعاية واسعة للثورة بين صفوف القبائل اليمنية والربعية بل انهم قبلوا الكثير من المضريين أيضاً في صفوف الدعوة .

وعلى هذا فاننا نعتقد بأن هذه الوصية او عبارات منها على أقل تقدير قد وضعت من جانب اعداء العباسيين من الاخباريين كدعاية لتشويه اهداف الدعوة . وحين عقد مجلس النقباء اجتماعاً تقرر اعلان الثورة في مرو لأنها على حد قول أحدهم «بها خلق كثير من اخواننا وبها السلطان قد وهن امره . . ومتى يقوى بها امرنا يقوى في غيرها» وقال آخر : «اذا اجتثّ الاصل فلا بقاء للفرع» [٣٠] . وأرسل الدعاة ليخبروا الشيعة العباسية بالالتقاء في مرو في يوم عيد الفطر من سنة ١٢٩هـ / ٧٤٦م .

وقد ساعد الوضع المتدهور في خراسان بسبب التصادم بين انصار نصر بن سيار والي خراسان من جهة وأنصار جديع الكرماني شيخ قبائل الازد اليمنية الدعاة على تركيز جهودهم خلال سنة ١٢٨هـ - ١٢٩هـ خاصة في القرى التي يسكنها العرب الذين ادركوا عدم جدوى النزاع يقول صاحب كتاب العيون والحدائق :

« ولما رأى الناس . . . ان شيعة بني مروان قد وقع بينهم الخلاف وبعضهم يقتل بعضاً

وأن جديعاً الكرماني قد قتل الحارث بن سريج وتسلم مرو ، ثم ان نصراً قتل جديعاً وأن علياً وعثمان ابني جديع مالا الى ابي مسلم وصادقاه وحلفا له دخل أكثر الناس في طاعته» [٣١] .

لم يكن مركز ابي مسلم الخراساني قوياً بادئ الامر بالمقارنة مع مركز سليمان بن كثير الخزاعي ، بل ان هذا الاخير طرد أبا مسلم ولم يقبله معلقاً :

«صلينا بمكروه هذا الامر واستشعرنا الخوف واكتحلنا السهر حتى قطعت فيه الأيدي والأرجل وبريت فيه الألسن جزاً بالسعار وسملت الأعين . . . وكان الضرب والحبس في السجون من أيسر ما نالنا فلما تنسمنا روح الحياة وانفسحت وأينعت ثمار غراسنا طرأ علينا هذا المجهول الذي لا ندري أية بيضة تقلعت عن رأسه ولا من أي عش درج . والله لقد عرفت الدعوة من قبل أن يخلق هذا في بطن أمه» [٣٢] .

ولكن اختلاف موقف الدعاة من ابي مسلم الخراساني وافتراق رأيهم فيه هو الذي دعى سليمان الخزاعي الى العدول عن رأيه الاول وقبوله في صفوف الدعوة خوفاً من تشقق الثورة وتصدعها . لقد كان سليمان الخزاعي يأمل ان يرسل ابراهيم الامام احد الهاشميين لينوب عنه في خراسان ولم يكن يتخيل انه سيرسل مولى له للقيام بهذه المهمة .

أما أبو مسلم الخراساني فإن موقفه كان مرناً ويدل على ذكاء حيث تودد الى سليمان الخزاعي وأعلمه ان الامام اوصاه بألا يعصيه وأن يقدمه في جميع الامور قائلاً له :

«أحسن بي الظن فأنا أطوع لك من يمينك» [٣٣] .

وهكذا دخل ابو مسلم الخراساني في صفوف الدعوة العباسية في خراسان .

وكان نصر بن سيار منشغلاً في حربه مع ابن الكرماني فلما سمع بنبأ تجمع شيعة العباسيين في مرو وضواحيها قرر ان يكمن لهم ويلتقطهم جماعة جماعة وبهذا يقضي عليهم ، ولما علم سليمان الخزاعي بذلك اشار على ابي مسلم بضرورة اعلان الثورة قبل الموعد المحدد (وهو أول ايام عيد الفطر) وإلا تشتتت الشيعة العباسية وفشلت الدعوة ، فأعلنها ابو مسلم – باعتباره ممثل الامام – ولما يبقى في رمضان الا خمسة ايام وعسكر

في مكان حصين يعود الى سليمان الخزاعي وقبيلته حيث غدا نقطة تجمع انصار الدعوة لآل البيت .

وحين فشا خبر الدعوة العباسية أقبلت الشيعة العباسية من كل جانب الى مرو . . «وقد كثر جمعهم وسوّدوا ثيابهم ونصبوا أعلامهم ونشروا راياتهم فصلى بهم سليمان بن كثير الخزاعي يوم العيد وهي اول جماعة كانت لأهل الدعوة»(٣٤) . وفي الوقت نفسه كان قحطبة بن شبيب الطائي قد وصل الى مرو ومعه علمين من ابراهيم الامام الاول يدعى الظل ويرمز الى ديمومة الدعوة العباسية وانها ستبقى بقاء الظل في هذه الارض . والثاني يسمى السحاب ويرمز الى عالمية الدعوة وانتشارها وشمولها كل العالم .

ولم تكن الدعوة العباسية في ايامها الاولى قوية كما يحاول ان يصورها بعض الرواة حيث تقول رواية : «فأجاب جميع أرض خراسان سهلها وجبلها» وفي رواية اخرى «بايع ابو مسلم مائة الف رجل من اقطار خراسان»(٣٥) فالدعوة في الواقع انتشرت بصورة تدريجية وكثر عدد الانصار بمرور الايام .

وكان لا بد للدعوة ان تضع بعض التنظيمات السياسية والادارية لتدبير امور شيعة بني العباس فقد عُين ابو صالح كامل بن المظفر على تدبير الامور وكتابة الكتب وجمع الاموال والغنائم وتقسيمها وتوزيع العطاء . كما أسند اليه منصب «صاحب السر» . وعُين مالك بن الهيثم الخزاعي مسؤولاً عن العسكر حيث «يقوم بأمر العسكر . . ويحكم بين اهله وينفي اهل الريب منه . .» . وعُين مصعب بن قيس «داعية للعبيد لم يكن يدعو غيرهم» . فالمعروف ان الدعوة رحبت بالعبيد لتكثر من عدد الاتباع . فقد قبل ابو مسلم الخراساني عبداً لعاصم بن عمرو السمرقندي وقال :

«ان هذا الرجل ، ذكر انه عبد لعاصم أقبل اليكم ناصراً لكم راغباً في دعوتكم فقد وجب حقه بذلك عليكم وقد أعتقه الله الذي هو أولى به من عاصم . وأيما عبد أتانا راغباً في امرنا قبلناه وكان له ما لنا وعليه ما علينا»(٣٦) .

وقد نظم العبيد كفرقة في الجند العباسية تحت قيادة داود بن كرات وأرسل بعضهم لتعزيز انصار الدعوة العباسية في أبيوردونسا .

لقد استخدمت السلطة الاموية في خراسان دعاية قوية ضد الشيعة العباسية فوصفتهم بالكفار والرعاع والعبيد وسقاط العرب والموالي والعجم والمجوس والسفهاء [٣٧] . ولا شك أن هذه الاتهامات لا أساس لها من الصحة الا أن واحداً منها يستحق بعض المناقشة ذلك ان تعبير (سقاط العرب) ربما ينطبق على بعض اتباع الدعوة العباسية الاوائل الذين جاءوا من قرى خراسان . فقد كان هؤلاء العرب المستقرون في الريف محرومين من الامتيازات التي يتمتع بها العرب المقاتلة وهم حين يعملون في الارض يؤدون الضريبة الى الدهاقين الفرس على نفس الاسلوب الذي يؤديه الموالي او العجم غير المسلمين ، ان لم يكن اسوأ ، فقد كشفت اصلاحات نصر بن سيار ان العديد من العجم غير المسلمين كانوا لا يدفعون الضريبة المفروضة عليهم .

لقد أقلقت هذه الدعاية الاموية نقباء الشيعة العباسية فقاموا بدعاية مضادة كان من بعض مظاهرها عقد اجتماع عام بايع فيه المجتمعون سليمان بن كثير الخزاعي :

«على كتاب الله وسنة الرسول والعمل بذلك واظهار العدل وانكار الجور ودفع الظلم عن الضعفاء وأخذ الحق من الاقوياء» .

ومن الاساليب الاخرى التي اتبعتها الدعوة العباسية اسلوب تحرير أسرى الجيش الاموي بعد ان يشهدوا مدى تقوى انصار الدعوة وتمسكهم بالاسلام وتعاليمه فيعودوا ليمتدحوا سيرتهم وحسن معاملتهم لهم .

ومما زاد الحالة السياسية في خراسان تعقيداً ظهور شخصيتين سياسيتين جديدتين هناك ، اولاهما عبد الله بن معاوية بن عبد الله الطالبي والثانية شيبان بن سلمة الحروري . اما عبد الله بن معاوية [٣٨] فكان زعيماً لفرقة الجناحية التي دانت بآراء متطرفة يصفها المؤرخون وكتّاب الفرق بصفة «الغلو» . وقد قام بحركة ضد الامويين بالعراق ثم انسحب نحو بلاد فارس . ان بعض العباسيين انضموا الى حركته الامر الذي يبدو غريباً لأول وهلة . اذ كيف ينضم العباسيون الى حركة وهم انفسهم وفي الوقت نفسه يدبرون دعوة سرية في خراسان . الا ان المتمعن في خصائص الدعوة العباسية لا يجد غرابة في هذا التكتيك الذي اتبعته الدعوة وكان من خصائصها طيلة فترة الدعوة

السرية ضد الامويين . فعبدالله بن معاوية كان قد نجح في بداية حركته نجاحاً ملحوظاً وكان الشعار الذي رفعه يشابه شعار الدعوة العباسية وهو العمل (للرضا من آل البيت) . ولذلك فقد يكون هدف العباسيين من المشاركة في الحركة الجناحية هو اتعاب الجيش الاموي واشغال السلطة الاموية عما يدور في خراسان . وأكثر من ذلك فإن العباسيين شجعوا عبدالله بن معاوية على التحرك ضد الامويين ليروا بصورة عملية امكانيات النجاح والفشل لحركة تشابه حركتهم من أوجه عديدة . ولكن ما أن فشل عبد الله بن معاوية وهرب الى خراسان مدعياً الامامة حتى وضع ابو مسلم الخراساني نهايته حيث سجنه ثم قتله سنة ١٢٩هـ / ٧٤٦م لأن خراسان لا تحتمل غير دعوة واحدة هي الدعوة العباسية [٣٩] .

أما شيبان بن سلمة الحروري او كما كان يدعى (شيبان الصغير) [٤٠] فقد كان من اتباع الضحاك بن قيس الخارجي الذي تحرك في العراق كذلك في اواخر العصر الاموي ولما فشلت الحركة انضم شيبان الصغير الى حركة عبد الله بن معاوية الطالبي التي فشلت بدورها مما دعى شيبان الى الهرب الى خراسان ، حيث استطاع ابن الكرماني ان يكسبه الى جانبه ضد (اتباع الشيطان) وهو الاسم الذي اطلقه ابن الكرماني على نصر ابن سيار وكتلته [٤١] .

ان حراجة موقف نصر بن سيار خاصة بعد تزايد قوة الدعوة العباسية التي استطاع اتباعها الاستيلاء على مدينة هيرات بعد مدينة مرو الروذ دعته الى الاتصال بابن الكرماني واقتراح الموادعة (الهدنة) من اجل التفرغ للقضاء على شيعة الدعوة العباسية . لقد اظهر بعض المؤرخين هذه الموادعة بمظهر الاتفاقية بين العرب في خراسان للقضاء على الشيعة العباسية ، ولكن الواقع يؤكد بأنها لم تكن اكثر من حركة دبلوماسية مؤقتة ذلك لأن ما توصل اليه الفرقاء المعنيون لم يكن اتفاقاً او حلفاً بل هدنة وحتى هذه الهدنة كانت ظاهرية لأن العداوة كانت مستحكمة ودفينة بين نصر بن سيار وابن الكرماني ثم ان النيات لم تكن مخلصة فقد كان هدف ابن الكرماني من عقد الموادعة هو اقحام نصر بن سيار في حرب مع الدعوة العباسية مما سيؤدي الى انهاك قواه

العسكرية ، بينما كان هدف نصر من الموادعة استغلال ابن الكرماني وشيبان الصغير للقضاء على شيعة بني العباس (٤٢) .

ان طبيعة العلاقة بين ابن الكرماني ونصر بن سيار لا تسمح للهدنة ان تدوم طويلاً . ولكن الجو السياسي كان مكهرباً وظهرت آثار ذلك على ابي مسلم الخراساني الذي أطلق للسانه العنان مهاجماً نصر بن سيار وشيبان الصغير ومهدداً بقتلهما ، ولكن سليمان بن كثير الخزاعي (نقيب النقباء) انتقد تصرف ابي مسلم وتدارك الامر بسرعة وحكمة فنصح أبا مسلم بالانسحاب بالشيعة العباسية الى قرية الماخوان في ٩ ذي القعدة ١٢٩هـ / ٧٤٦م ، ثم اشار سليمان الخزاعي على ابي مسلم بالكتابة الى ابن الكرماني وتذكيره بأن نصراً هو عدوه اللدود الذي اغتال أباه جديع الكرماني مشيراً الى ان جديعاً كان يتوق الى اليوم الذي يتحرك فيه آل محمد لكي يساندهم في حركتهم وجاء في الرسالة :

«انك قد اعطيتني من نفسك ما تعلم وقد أمرنا بالجهاد وأنت وقومك أنصار الحق قديماً فأنتم آويتم رسول الله ﷺ ونصرتموه وقد أمرني صاحبي (ابراهيم الامام) بأن أستظهر بكم وألقي أمري اليكم . وقد نصب لي نصر فإن أجبتني وعاهدتني على القيام بحق رسول الله ﷺ أمرتك أميراً علي وعلى من اجابني وطلعت أمرك وقتلت عدوك وصار لك سناد هذا الأمر وشرفه» (٤٣) .

لقد استطاع قادة الدعوة العباسية اقناع ابن الكرماني بضرورة الابتعاد عن نصر بن سيار وذلك بإثارة روح الثأر لديه وبالوعد بتنصيبه أميراً على خراسان وهو الامل الذي كان يراوده ويراود أباه قبله . ولم تجد تحذيرات نصر بن سيار لابن الكرماني من ان هذه الدعوة ستقضي عليهم جميعاً . فقد ردّ ابن الكرماني على أبي مسلم الخراساني قائلاً :

«قد أجبتك حيث عرضت علي أمرك وهذه يدي عن نفسي وقومي جميعاً ومرسلاً اليك أخي ووجوه أصحابي وكاشفاً لك أمري في ذلك» . ولا بد لنا من الترفق بشيبان حتى نجمع لنا أمرنا ما نريد منه» (٤٤) .

ان ما جاء في رسالة ابن الكرماني حول التودد لشيبان الصغير الذي يمثل الخوارج في خراسان كان شيئاً لا بد منه في تلك الاوضاع القلقة وذلك للمحافظة على حياده

السياسي على أقل تقدير . وأكثر من ذلك فقد أعطي شيبان الصغير الحق في استيفاء ضرائب المنطقة الممتدة بين نيسابور وهيرات على ان يكون مقرّه في سرخس وذلك في ربيع الثاني سنة ١٣٠هـ / تشرين الثاني ٧٤٧م من اجل اشغاله واشراكه في المسؤولية . والأهم من ذلك كله فإن ابعاد شيبان الصغير الى سرخس زاد من قوة شيعة العباسيين بالمقارنة مع قوة نصر ذلك لأن شيبان كان يمثل عنصراً قلقاً على المسرح السياسي خاصة وأن محاولات نصر بن سيار لكسبه وعزله عن ابن الكرماني كانت مستمرة ان شيبان وأتباعه الخوارج كانوا غرباء على خراسان ولم يكن من السهولة كسب ثقتهم كما انهم شكوا في اخلاص نصر بن سيار والي الامويين واعتقدوا أنه يهدف من خلال كسبهم الى جانبه اقحامهم في حرب لا جدوى فيها ثم انه من غير المعقول ان يؤيد الخوارج الدولة الاموية بعد كل الذي عملته حروب مروان بن محمد فيهم .

أسرع قادة الدعوة العباسية بالاعتراف بابن الكرماني اميراً على خراسان وصلوا وراءه ، وبهذا نجحوا في اشباع رغبته المتعطشة للسلطة والامارة حيث لم يكن الوقت وقت منافسة على السلطة بل ان الهدف المرحلي هو ضمان كسب ابن الكرماني واتباعه الى جانب الدعوة العباسية فلم يكن شيعة الدعوة يعدون حتى ذلك الحين اكثر من سبعة الاف سجلوا حسب قراهم ومناطقهم لا حسب قبائلهم . وكانت هذه الخطوة سياسة ذكية من زعماء الدعوة العباسية لضمان وحدة الشيعة الخراسانية وتكتلهم بغض النظر عن كونهم يمانية او ربعية او مضرية او من الموالي . وقد تم نقل الشيعة العباسية من قرية الماخوان الى اللين وهي قرية ابي منصور طلحة بن زريق الخزاعي في ٦ ذي الحجة ١٢٩هـ / آب ٧٤٧م ذلك لأن الاولى كانت مهددة استراتيجياً ومن السهولة قطع المياه عنها .

ولما يئس نصر بن سيار من اية مساعدة من والي العراق كتب الى مروان رسالة جاء فيها :

«كتبت الى امير المؤمنين ولم يبق مني شيء على عدو أمير المؤمنين لا في رجالي ولا في مالي ولا في مكيدتي ولو كنت أمددتني بألف فارس من اهل الشام لاكتفيت بهم ولقطعت دابر القوم الظالمين . اني حين كتبت الى امير المؤمنين قد اخرجت من جميع

سلطاني فأنا أقف على باب داري وان لم تأتني مواد امير المؤمنين ووكلنا الى ابن هبيرة طردت عن باب داري ثم لا رجوع اليها الى ملتقى الحشر . . .» (٤٥) .

ثم ان نصر بن سيار جمع وجوه اصحابه وأهل الرأي منهم والتجارب فأجالوا الرأي فلم يأت واحد برأي الا نقضه الآخر ولم يجتمعوا على شيء ، مما يدل على ارتباكهم فاضطر نصر الى الاستنجاد بمروان بن محمد مرة اخرى فكتب رسالة شديدة ومؤثرة فقال :

«أما بعد فإني ومن معي من عشيرة أمير المؤمنين في موضع مرو وعلى مجمع الطريق ومحجة الناس العظمى . . في حايط قد خندقت فيه على نفسي ومن معي وعن يميني وشمالي قرى بني تميم وساير أحياء مضر وليس يشوبهم غيرهم الا قرى على حدهم خاملة الذكر فيها خزاعة وفيها حل طاغيتهم أبو مسلم .

فنحن حين كتبت الى أمير المؤمنين في أمر هايل يتكفأ بنا تكفؤ السفينة عند هبوب العواصف . . وأنا معتصم بطاعة امير المؤمنين ومن معي على مثل ذلك لا يؤثر علينا شيئاً وقد أملنا غياث امير المؤمنين ومواده وورود خيله وفرسانه ليقمع الله بهم كل مصر على غيّه وساع في خلافه ، فلا يكونن مثلنا يا أمير المؤمنين قول القائل :

لا اعرفنك بعد اليوم تندبني ... وفي حياتي ما زودتني زادي

انه قد بلغ الحزام الطيبين وكادت القلوب تبلغ الحناجر فلا يتهمني امير المؤمنين على ما كتبت وأغلظت له فيه واني لكما قال الاول «أحلب حلباً لك شطره» . ولئن ازالنا عدونا عن موضعنا الذي نحن به انها زلزلة سرير امير المؤمنين فلا يضفي امير المؤمنين كتابي هذا الى الجزع وعلى الجرأة عليه فإنه لا مخبأ لعطر بعد عروس . ومثلنا فيما قد اشرفنا عليه كمثل شجرة على ضفة البحر قد بلى اصلها والحاح الامواج عليها . .» (٤٦) .

لم ييأس نصر بن سيار ولم يستسلم ففي الوقت الذي كان يأمل بالعون من الخليفة مروان بن محمد حاول القيام بحركة للتفريق بين ابن الكرماني والدعوة العباسية فدبر امر اجتماع حضرته وفود مضرية من جماعة نصر ووفود يمانية - ربعية من جماعة ابن

الكرماني ووفود تمثل الدعوة العباسية . وكانت نتيجة الاجتماع مخيبة لآمال نصر بن سيار لأن المحادثات زادت من تقارب ابن الكرماني ونقباء الدعوة العباسية ، حيث تأكدت حقيقة التحالف بين ابن الكرماني والدعوة .

كانت خطة التحالف بين كتلة ابن الكرماني والشيعة الهاشمية الآنية وجوب الاستيلاء على مرو الشاهجان عاصمة خراسان . ومهما اختلفت الروايات التاريخية في تصوير كيفية الاستيلاء على مرو فإن المهم هو دخول قوات الدعوة العباسية بإسناد من ابن الكرماني مرو في ٩ جمادى الثاني ١٣٠هـ / ١٤ شباط ٧٤٨م وكان على مقدمة جيش الدعوة العباسية أسيد الخزاعي وعلى ميمنته مالك الخزاعي وعلى ميسرته القاسم التميمي وكان ابو مسلم الخراساني حين دخل مرو يتلو الآية الكريمة ﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه﴾ [٤٧] .

وأرسل ابو مسلم وفداً الى نصر بن سيار يعده بالأمان اذا سلم نفسه ولكن نصراً شاغل الوفد وهرب الى نيسابور . ويبدو ان لاهز بن قريظة التميمي حذر نصراً من الاستسلام حين تلى امامه الآية ﴿ إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك ﴾ . وقد قُتل لاهز جراء عمله هذا .

اصبحت الدعوة العباسية تسيطر الآن عل مرو العاصمة وقراها وعلى مرو الروذ وهيرات وابيورد والعديد من القرى الأخرى . أما بلخ فقد قاومت الدعوة العباسية حيث يقول الطبري اتفقت مضر واليمن وربيعة والعجم في بلخ على قتال المسوّدة . إن رواية الطبري [٤٨] تؤكد ان عرب بلخ كانوا متحدين تحت امرة الامير الاموي الذي تدعمه قوة من الجند السوري يقدر عددها بألفين وخمسمائة جندي . ثم ان السكان المحليين من الايرانيين وأمرائهم تعاونوا مع السلطة الاموية هناك .

ان مقاومة بلخ للدعوة العباسية ظاهرة مهمة وذلك لأنها من اوائل الاحداث السياسية التي كشفت طبيعة الدعوة العباسية . لقد اظهرت احداث بلخ ان الدعوة العباسية ليست عنصرية وانها لم تعتمد على الفرس حيث كان الفرس وأمرائهم في بلخ

الى جانب الامويين ، كما وأظهرت احداث بلخ ربما للمرة الاولى خطأ ما ذهب اليه بعض المؤرخين من وجود تذمر عام بين سكان بلاد فارس ضد السلطة العربية التي لم تعط الموالي حقهم فلو كان الامر كذلك لهبت خراسان وبلاد ما وراء النهر عن بكرة ابيها لتدعم حركة المسودة العباسيين .

صدرت اوامر ابراهيم الامام باستمرار تقدم الجند الخراسانية باتجاه العراق وبتعيين قحطبة بن شبيب الطائي قائداً للجيش المتقدم في بلاد فارس غرباً باتجاه العراق [٤٩] . وكان قحطبة الطائي قد جاء برسالة من الامام الى الشيعة العباسية تقول :

«ان الامام يقرأ عليكم السلام ويقول لكم إن الله قادكم الى خير ما قاد اليه أمة من نصرة آل نبيكم والقيام بحقكم والانتقام لكم من أعوان الظالمين والفوز بالخير الكثير في الدنيا والآخرة» .

وقد توجه قحطبة الطائي دون ان يفوت الفرصة بجيشه الذي بلغ حوالي الثلاثين ألفاً من «اليمانية والشيعة وفرسان خراسان» [٥٠] حيث تحركت قوتان الاولى بقيادة قحطبة الطائي والثانية بقيادة القاسم بن مجاشع التميمي باتجاه مدينة طوس حيث اصطدمتا بقوات الامويين بقيادة تميم بن نصر بن سيار ومعه «فرسان مضر وجماعة من اهل نيسابور» . ودارت الدائرة على القوات الاموية وقُتل تميم بن نصر وسقطت طوس .

لقد أحس والي العراق يزيد بن عمر بن هبيرة الآن فقط بالخطر القادم من المشرق فبادر الى ارسال جيش بقيادة نباتة بن حنظلة الكلابي دون تنسيق مع نصر بن سيار الذي هرب الى قومس . لقد كان من رأي نصر ان يكون نباتة الكلابي تحت امرته ولكن ابن هبيرة رفض ذلك قائلا :

«ما كنت لأولّي مثل نصر على نباتة وإنما نحن في اصلاح ما أفسد نصر» .

ووافقه مروان بن محمد على قراره هذا ، وأصبح نباتة الكلابي قائداً ووالياً على خراسان وطلب من نصر التنازل عن سلطته . وكانت ضربة مؤلمة لنصر الذي ترك المقاومة واتجه نحو همدان ولكنه مات بعد مدة في الطريق في يوم ١٢ ربيع الاول ١٣١هـ / تشري الاول ٧٤٨م .

وفي الوقت نفسه أعلن قادة الدعوة العباسية بعد دخولهم نيسابور الامان لكل الذين عاونوا نصراً في هذه المدينة فكانت حركة بارعة لكسب الانصار وتحسين سمعة الدعوة التي شوهتها الدعاية الاموية . الا ان المجابهة المهمة بين الشيعة العباسية وقوات الامويين وقعت قرب جرجان . فقد انضم الى نباتة الكلابي البقية الباقية من أتباع نصر بن سيار وكذلك امراء نسا وسرخس وابيورد المحليين ومع ذلك فقد هُزم الجيش الاموي وقُتل نباتة الكلابي . الا ان اهل جرجان من الفرس قاوموا جيش قحطبة الطائي ونجحوا في طرده من المدينة مما اضطره الى اعادة الكرة والاستيلاء عليها بعد معركة رهيبة قتل فيها العديد (٥١) . وبعد عدة معارك صغيرة استطاع قحطبة الطائي الوصول الى الري حيث بقي فيها عدة اشهر .

كانت خطة يزيد بن عمر بن هبيرة ارسال قوة عسكرية اخرى للالتفاف على قوات الدعوة العباسية وذلك بالهجوم على خراسان عن طريق سجستان (٥٢) ، الا ان انهيار جيش نباتة الكلابي ومقتله في معركة جرجان جعل ابن هبيرة يغير خطته حيث أمر عامر بن ضبارة ومن معه من المقاتلة بالتوجه لقتال قحطبة الطائي . وكان عامر بن ضبارة من القادة المحنكين المعروفين بانتصاراتهم ضد الخوارج وعبدالله بن معاوية ولم يُهزم قط في معركة . وقد عززت قواته بكتائب جديدة بقيادة داؤد بن يزيد بن عمر بن هبيرة الذي قاد جند بلاد الشام والجزيرة الفراتية . كما انضم قسم من اهل نهاوند الى جيش الامويين . ولم يطل الانتظار حيث وقعت المعركة في موقع جابلق قرب اصفهان في ٢٣ رجب ١٣١هـ / شباط ٧٤٥م ، وحين التقى الجمعان نادى رجل من عسكر الامويين على المسودة :

«يا معشر المسلمين اتقوا الله وراجعوا جماعتكم ولكم الأمان على ما أحدثتم في هذه الفتنة ولكم العطاء والرزق الواسع » .

فدعاهم رجل من عسكر العباسيين :

«إنا والله ما ننازعكم دنياكم وما عليها نقاتلكم ولكنا ندعوكم الى كتاب الله وسنة نبيه والى الرضا من أهل بيته فإن قبلتم كنا وأنتم متعاونين» .

وكان أهل العراق ينتظرون نتائج هذه المعركة واعتبروها الفيصل في تقرير مصير الطرفين حيث جعلوا يقولون :

«إن ظفر ابن ضبارة ثبت الملك وإن ظفر قحطبة تم الامر لبني هاشم» .

وكانت نتيجة المعركة انتصار جيش قحطبة الطائي ومقتل عامر بن ضبارة في المعركة [٥٣] وفي حركة سريعة اصبحت قوات الدعوة العباسية داخل العراق حيث كان الداعية ابو سلمة الخلال وزير آل محمد في الكوفة يعد الجو السياسي لاستقبالها وذلك بخلق نوع من الفوضى وعدم الاستقرار بتحريضه رجال القبائل العربية على التحرك في الكوفة والبصرة .

لقد كان انتصار قحطبة الطائي في جابلق حاسماً حيث اصبحت قوات الدعوة العباسية تسيطر على معظم بلاد فارس ودخلت قواتها العراق وأصبحت على مشارف مدنه الرئيسية . وقد ادرك ابو مسلم الخراساني ان الوقت قد حان للتخلص من المنافسين الخطرين للدعوة العباسية ولسلطته بالذات في خراسان . وكان شيبان بن سلمة الحروري اول المنافسين حيث طالب أبا مسلم ان يبايعه خليفة للمسلمين بينما طالبه ابو مسلم ان يبايع لآل البيت الهاشمي . وقد تم التخلص من شيبان الحروري حيث قتل والكثير من اتباعه في سرخس[٥٤] .

ثم تفرغ ابو مسلم الخراساني الى ابن الكرماني زعيم قبائل الازد اليمانية حيث كانت الدعوة العباسية قد اعترفت به اميراً على خراسان وصلى الشيعة العباسية خلفه ، وبهذا كان عقبة امام طموحات ابي مسلم الخراساني ومشاريعه في خراسان . وقد قتل ابن الكرماني في الطريق الى نيسابور حيث كان يصاحب أبا مسلم الخراساني ، كما اغتيل اخوه عثمان بن جديع الكرماني الذي كان والياً على هيرات . وهكذا انتهت حياة ابن الكرماني الشيخ الواسع النفوذ الذي لعب دوراً في ارجاح كفة الدعوة العباسية بعد ان انتهى دوره وأصبح من الضروري التخلص منه [٥٥] .

أما بهافريد الزرادشتي الذي ظهر في نيسابور خلال مدة الدعوة العباسية[٥٦] والذي شجعه الدعاة العباسيون لكي يكون عاملاً آخر يزيد الاضطراب في خراسان ويشغل

السلطة الاموية هناك ، فكان لا بد من وضع حد لفعالياته الآن بعد سيطرة الدعوة على خراسان . فخراسان لا تتسع لأكثر من دعوة واحدة هي الدعوة العباسية . ولعل قضاء ابي مسلم على حركة بهافريد ١٣١هـ / ٧٤٨م كان كذلك لارضاء رجال الدين الزرادشت التقليديين الذين رأوا في آراء بهافريد خطراً على المجوسية التقليدية ، وكان ابو مسلم يفضل ان يحتفظ بعلاقات ودية معهم خاصة وأن تأثيرهم لا يزال قوياً على قطاع واسع من الايرانيين .

وصلت قوات الدعوة العباسية شواطئ الفرات وفي منطقة قرب الفلّوجة اصطدمت بالقوات الاموية في محرم ١٣٢هـ / ٢٧ آب ٧٤٩م وكانت المعركة سجالاً بين الطرفين حيث هزم الجيش الاموي ولكن النصر لم يكن حاسماً حيث انسحبت قوات الامويين الى واسط واعتصم يزيد بن عمر بن هبيرة بها . الا ان قحطبة بن شبيب الطائي قائد القوات العباسية غرق في نهر الفرات أو قُتل في المعركة وسقط في النهر (٥٧) . لقد كان من نتائج هذه المعركة اعلان الكوفة ولائها للدعوة العباسية حيث دخلتها شيعة بني هاشم دون حرب وقد صعد محمد بن خالد القسري المنبر فخلع مروان ودعا الى آل محمد واصفاً الدعوة الهاشمية «بالدعوة المباركة» .

وفي يوم ١٠ محرم ١٣٢هـ / آب ٧٤٩م دخل وزير آل محمد ابو سلمة حفص بن سليمان الخلال مسجد الكوفة محاطاً بقواد أهل خراسان حميد بن قحطبة الطائي (الذي حل محل أبيه في القيادة) ومقاتل العكي وخازم التميمي وخطب في الناس فقال :

«إن الله قد أكرمكم بهذه الدعوة المباركة التي لم تزل القلوب تتشوق اليها فخصكم الله بها وجعلكم اهلها الا وأنه ليس لأحد فيها شرف الا بعدكم ولا منزلة في خباء ولا في مجلس ولا مدخل ولا مخرج عند ائمتكم الا دونكم والا فانها دولتكم فاقبلوها وأيقنوا بنصر الله اياكم كعادته فيما أبلاكم حتى بلغكم ما أنتم فيه فاعتبروا بما بقي بما مضى وتحفظوا من خدع السفهاء وتزيين شياطينهم لكم اتباع اهوائهم فإنهم سيتفرغون لكم بالحسد على هذه النعمة فاتهموهم ولا تقاربوهم . . وابشروا بالخير الكثير في عاجلكم الى ما قد ادخره الله لكم في آجالكم . .» (٥٨) .

فارتج العسكر بالتكبير وتكلم القوم في صواب ذلك ثم عاد أبو سلمة الخلال يتكلم وأشار الى زيادة رزق المقاتل من شيعة الهاشمية الى ثمانين درهم شهرياً ووعد باختصاص القواد وأهل القوم والسوابق بخواص سنية ثم بشرهم بقرب مجيء الامام الذي سيعطيهم اكثر مما يأملون .

وواضح ان أبا سلمة الخلال (٥٩) لم يصرح باسم الامام او نسبه وكان ذلك لغرض في نفسه حيث انكشف بعد ذلك بقليل انه خطط لتحويل الخلافة من العباسيين الى العلويين رغم انه من شيعة بني العباس .

وفي هذا الوقت بالذات عانت الدعوة العباسية من نكسة كبيرة ومرت بتجربة قاسية هي مقتل ابراهيم الامام مفجر الدعوة العباسية الذي اوصلها بحزمه وكفاءته الى تلك الدرجة من النجاح والى الصمود امام قابليات مروان بن محمد وكفاءته المعهودة .

وقد اختلفت روايات التاريخ في كيفية معرفة الخليفة الاموي بتزعم ابراهيم الامام للدعوة الهاشمية (٦٠) ولكننا نستطيع القول أن اسم ابراهيم الامام كان معروفاً لدى الحلقات الخاصة من شيعة الهاشمية رغم ان العديد من الزعماء الذين ساندوا الدعوة مثل ابن الكرماني او شيبان بن سلمة الحروري لم يكن يعرف ان الرضا من آل البيت سيكون عباسياً .

هذا من جهة ومن جهة اخرى فإن فعاليات العباسيين وطموحاتهم كانت معروفة منذ عهد عبدالملك بن مروان ولذلك فليس من المدهش ان يكون ابراهيم الامام المتهم الاول في نظر مروان بن محمد . كما وأن اسمه لا بد ان تكون الألسن قد تداولته بعد الانتصارات التي حققتها الشيعة الهاشمية في صيف ١٣١هـ / ٧٤٩م ويبدو من بعض الروايات ان نصر بن سيار لعب دوراً في التعرف على شخصية ابراهيم الامام ودوره في الدعوة العباسية وأخبر بذلك الخليفة الاموي الذي قام بدوره باعتقال الامام .

كان اعتقال الامام في الحميمة حيث نقل الى بلاد الشام ومنها الى حران حيث سجن حتى لاقى حتفه في المحرم من سنة ١٣٢هـ / آب ٧٤٩م خنقاً او بالسم كما تؤكد روايات تاريخية عديدة . وقد يكون وقع ضحية للطاعون الذي انتشر في تلك السنة ومات في سجنه بالطاعون .

الأئمة والخلفاء العباسيون



أوصى ابراهيم الامام لأخيه ابي العباس عبدالله بن محمد بإمامة الدعوة العباسية من بعـده [٦١] حيث أعلن ذلك في جلسة خاصة ضمت بعض الهاشميين ومواليهم قبيل مغادرته الحميمة معتقلاً من قبل السلطة الاموية . ثم اكد وصيته هذه في رسالة بعثها مع أحد مواليه الى ابي سلمة الخلال بالكوفة وأبي مسلم الخراساني بخراسان . كما وأن سابق الخوارزمي مولى ابراهيم الامام سلم أبا العباس وصية جديدة كان قد كتبها ابراهيم قبيل موته مؤكداً قراره السابق بأن ابا العباس هو الامام وهو الوريث الشرعي .

هرب ابو العباس عبدالله بن محمد بعد اعتقال أخيه الى الكوفة في المحرم او صفر من نفس السنة ، الا ان أبا سلمة الخلال منعهم من الدخول الى الكوفة[٦٢] وأخفاهم في قرية قريبة منها . وبالرغم من دخول القوات العباسية الكوفة فقد تأخرت بيعة الامام ابي العباس اكثر من شهر حيث بويع في ربيع الاول ١٣٢هـ / تشرين الاول ٧٤٩م .

الهوامش

١ - ابن سعد ، طبقات ، ج٤ ، ص١-٢٠ . ابن هشام ، سيرة ، ج٢ ، ص١٠٠٨ . البلاذري ، انساب ، ورقة ٧٠٧ب ، ٧٢٤ ب .

٢ - راجع : المختار بن عبيد الثقافي . E.I. (2)

٣ - راجع عبدالله بن معاوية . E.I. (2)

٤ - عن هذا الادعاء : راجع : الطبري ، تاريخ ، السلسلة الثالثة ، ص٢١١ ، ليدن . الشهرستاني ، الملل ، ص١١٢ . ابن حزم ، الفصل في الملل ، ص ٩٠-٩٢ .

٥ - ابن سعد ، طبقات ، ج ، ص٢٢٩ . البلاذري ، انساب ، ج ٤ ، ص ٧٦ ، ج١١ ، ص٢٢٦ - ٢٥٤ . أخبار العباس ، ١٣٤ .

٦ - البلاذري ، أنساب ، ورقة ٧٤٨ب ، ٧٥٠ب . أخبار العباس ، ص١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٨٩ .

٧ - راجع : خداش. E.I. (2)

٨ - أخبار العباس ، ص١٩٠ .

٩ - اخبار العباس ، ص١٩٩ فما بعد . الهمداني ، مختصر كتاب البلدان ، ص٣١٥ .

١٠- اخبار العباس ، ص٢٠١ فما بعد .

١١- الهمداني ، المصدر السابق ، ص٣١٥ . المقدسي ، احسن التقاسيم ، ج٣ ، ص٢٩٣ . البلاذري ، انساب ، ورقة ٧٤٧أ .

١٢- اخبار العباس ، ص٣٨٦ .

١٣- اخبار العباس ، ص٢٠٨-٢١٣ .

١٤- الطبري ، السلسلة الثالثة ، ١٩٨٨ عن ابي الخطاب . اخبار العباس ، ص٢١٢ . الجاحظ ، مباحث الترك ، ص ١٢ . الازدي ، تاريخ الموصل ، ص١٩٤ .

١٥- اخبار العباس ، ص ٢١٨ .

١٦- حول التفاصيل راجع : فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بغداد ، ١٩٨٧ ، الفصلين الثالث والرابع ، الطبعة الثانية .

١٧- اخبار العباس ، ص١٣٠ ، ١٣٨ ، ١٨٥ . الطبري ، تاريخ ، السلسلة الثانية ، ١٩٧٢ ، ص١٦٧٦ . الاصفهاني ، الاغاني ، ج١٢ ، ص٨٥ .

١٨- البلاذري ، انساب ، ورقة ٧٧٠ب . مجهول ، العيون والحدائق ، ص١٨٢ .

١٩- راجع : نصر بن سيار . E.I. (2)

٢٠- الطبري ، تاريخ ، السلسلة الثالثة ، ص١٦٦١ ، ١٧٦٥ .

٢١- راجع : الطبري ، تاريخ ، سلسلة ٣ ، ١٧٦٥ فما بعد .

٢٢- اخبار العباس ، ص٢٤٧ .

٢٣- اخبار العباس ، ص٢٤٨ .

٢٤- البلاذري ، انساب ، ٧٧١أ . الطبري ، تاريخ ، سلسلة ٢ ، ١٩٤٨ . العيون والحدائق ، ص١٨٣ .

٢٥- راجع : ابو مسلم الخراساني . E.I. (2)

٢٦- اخبار العباس ، ص٢٧٧ .

٢٧- الطبري ، تاريخ ، سلسلة ٢ ، ١٩٣٧ . الامامة والسياسة ، ج٢ ، ص٢١٣ .

٢٨- الاخبار الطوال ، ص٣٥٢ . العيون والحدائق ، ص١٨٤ .

٢٩- اخبار العباس ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

٣٠- اخبار العباس ، ص ٢٧٤ .

٣١- العيون والحدائق ، ج٣ ص ١٨٨ .

٣٢- اخبار العباس ، ص ٢٧٠ .

٣٣- اخبار العباس ، ص٢٧٢ .

٣٤- اخبار العباس ، ص٢٧٧ .

٣٥- الدينوري ، الاخبار الطوال ، ص٣٦١ .

٣٦- اخبار العباس ، ص٢٧٩ ، ٢٨٠ .

٣٧- الدينوري ، الاخبار الطوال ، ص٣٦٠ .

اخبار العباس ، ص ١٤٣أ ، ١٥٤أ أو ٢٩٢ ، ٣١٣ .

٣٨- راجع : عبدالله بن معاوية . (2) E.I

٣٩- اخبار العباس ، ص٢٣١ ، ٢٤١ . الاغاني ، ج١١ ، ص٧٤ .

٤٠- راجع : شيبان الصغير . (2) E.I

٤١- البلاذري ، انساب . الطبري ، تاريخ ، سلسلة ٢ ، ص١٩٩٢ .

٤٢- الطبري ، تاريخ ، سلسلة ١٩٦٦ .

٤٣- اخبار العباس ، ص٣٠١ .

٤٤- المصدر السابق نفسه .

٤٥- اخبار العباس ، ص٣٠٩ .

٤٦- اخبار العباس ، ورقة ، ص٣١٠-٣١١ .

٤٧- الطبري ، تاريخ ، سلسلة ٢ ، ١٩٨٧ فما بعد .

٤٨- الطبري ، تاريخ ، سلسلة ٢ ، ١٥٩٠ ، ١٩٩٧-١٩٩٨ .

٤٩- الطبري ، تاريخ ، سلسلة ٢ . اليعقوبي ، تاريخ ٤١٠ .

٥٠- الامامة والسياسة ، ص٢٢٢ .

٥١- خليفة بن خياط ، تاريخ ٢٧٣ . الطبري ، تاريخ ، السلسلة ٢ فما بعد .

٥٢- الطبري ، تاريخ ، السلسلة ٢ ، ص ٤٠٠٤ . اليعقوبي ، تاريخ ، ج٢ ، ص٤٠٨ .

٥٣- اخبار العباس ، ص٣٤٩-٣٥٠ .

٥٤- اخبار العباس ، ص٢٤٥ .

٥٥- البلاذري ، انساب ، ورقة ٧٧٨أ .

٥٦- البغدادي ، الفرق ، ص٣٤٧ . ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٤٤ . البيروني ، الاثار الباقية ، ص٢١٠ .

٥٧- البلاذري ، انساب ، ص٧٨٢ . الطبري ، تاريخ ، القسم ٣ ، ص١٢ فما بعد .

٥٨- اخبار العباس ، ص٣٦٨ .

٥٩- راجع : ابو سلمة الخلال . E.I (2)

٦٠- الطبري ، تاريخ ، القسم ٣ ، ١٩٥٢ ، ١٩٥٤ . البلاذري ، أنساب ، ورقة ٧٧٢ب . اخبار العباس ، ص٣٨٩ ، ٣٩٣ ، ٣٩٥ .

٦١- البلاذري ، انساب ، ورقة ٧٧٦ب . اخبار العباس ، ص٣٩٩-٤٠٠ . اليعقوبي ، تاريخ ، ج٢ ، ص٣٩٨ .

٦٢- الجهشياري ، الوزراء والكتاب ، ص٨٦ . اليعقوبي ، تاريخ ، ج٢ ، ص٤١٨ . المسعودي ، مروج ، ج٦ ، ص١٣٣ .

الفصل السادس

الدعوة الاسماعيلية (الباطنية) وانشطاراتها

« ان القرامطة اعتقدوا ان الانبياء .. وكل من ادعى النبوة كانوا اصحاب نواميس ومخاريق ، احبوا الزعامة على العامة فخدعوهم بنيرنجيات واستعبدوهم بشرائعهم »

البغدادي ٤٢٩ هـ/١٠٣٧م
الفرق بين الفرق ، ٢٨٨

« والذي صح عندي من دين الباطنية انهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها ... »

البغدادي ، المصدر نفسه



المقـــدمة

لما كانت الدولة الاسلامية قوية ومتماسكة تصدت بحزم لحركات الغلو والتطرف . على ان الامر اختلف حين ضعفت الدولة بعد ان سيطر على مقدراتها البويهيون والسلاجقة وتعقدت ظروف المجتمع الاقتصادية والاجتماعية وقد افرز هذا الوضع في اواخر القرن الثالث الهجري وخلال القرن الرابع الهجري وما بعده (التاسع والعاشر الميلاديين) حركات خطرة على المجتمع والدولة سميت (الحركات الباطنية) . وقد تبرقعت هذه الحركات - مثل اسلافها - بالدين لكي تنشط بين الناس وتكسبهم الى جانبها . ولكي تستبدل كذلك بكل القيم والمثل والمبادئ الاسلامية مثلاً وقيماً بديلة ، وهذه الحركات الباطنية هي : الحركة الاسماعيلية والفرق المتفرعة عنها من قرامطة وحشيشية وغيرها .

لقد اطلق على هذه الحركات تسميات عامة عديدة لعل اشهرها : الاسماعيلية نسبة الى اسماعيل بن جعفر الصادق وهو الامام السابع لدى الاسماعيلية باعتباره الابن الاكبر لجعفر الصادق الذي اوصى اليه بالامامة من بعده . ثم الباطنية لزعمها ان لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل ومن هنا اولوا آيات القرآن تأويلاً يخدم اغراضهم في هدم الدين وتحقيق مآربهم السياسية . ثم السبعية لاعتقادهم بأن اسماعيل بن جعفر الصادق هو الامام الظاهري السابع ، وان ادوار الامامة سبعة وان هذه الادوار السبعة تتعاقب ولا آخر لها وان تدبير العالم السفلي منوط بالكواكب السبعة : زحل والمشتري والمريخ والزهرة والشمس وعطارد والقمر . وآخر هذه التسميات هي التعليمية لأنهم دعوا الى ابطال تصرف العقول والى التعليم من خلال الامام المعصوم وهو السبيل الوحيد لادراك العلوم[١] .

ان السمة الرئيسية في الحركة الاسماعيلية الباطنية هي سريتها وغموضها ومن هنا فقد اختلفت الآراء حول نشأتها ، ولكن الرأي الغالب[٢] يؤيد الصلة الفكرية الوثيقة بين الخطابية والاسماعيلية .

الخطابية : ان الخطابية هي فرقة من فرق الغلاة التي ظهرت اواخر العصر الاموي في العراق وتنسب الى ابي الخطاب محمد بن ابي زينب الاجدع الاسدي مولى بني اسد الذي يعده بعض الباحثين اخطر شخصية عرفها الغلو في النصف الاول من القرن الثاني الهجري .

بدأ ابو الخطاب الاسدي نشاطه بالكوفة مدعياً العمل باسم الامام جعفر الصادق زاعماً ان الصادق جعله قيمه ووصيه من بعده وعلمه العلوم الالهية وأسرارها .

وقالت الخطابية بألوهية جعفر الصادق وأن ابا الخطاب رسوله وبذلك نسبو الالوهية الى الائمة وقالوا (ان عبادة الائمة واجبة) . ثم انه تأول آيات القرآن حسب مشيئته فأحل المحارم وترك الفرائض[٣] .

وحين علم جعفر الصادق بآراء ابي الخطاب المغالية تبرأ منه ومن اقواله واعماله ، وترك المجال للسلطة العباسية لوضع حد لنشاطه[٤] .

هذا على النطاق الديني اما النطاق السياسي فيبدو ان ابا الخطاب الاسدي كان ضمن مجموعة من الغلاة المتطرفين امثال المفضل والصيرفي وجابر الجعفي الذين حاولوا التأثير على جعفر الصادق واقناعه بالتحرك ضد الدولة العباسية ابان تأسيسها ولما اخفقوا في مسعاهم التفوا حول اسماعيل بن جعفر ونجحوا في كسبه الى جانبهم مما دعا الصادق الى التبرؤ من اسماعيل وأبي الخطاب بسبب افكارهما الاعتقادية وفعالياتهما السياسية . ففي رواية للكشي ان جعفراً الصادق قال للمفضل الجعفي (يا كافر يا مشرك مالك ولابني ؟) .

وفي رواية توضح العقيدة الخطابية : « زعم (ابو الخطاب) ان جعفر بن محمد إله واستحل المحارم كلها ورخص فيها وكان اصحابه كلما ثقل عليهم اداء فريضة اتوا وقالوا يا ابا الخطاب خفف علينا فيأمرهم بتركها حتى تركوا جميع الفرائض واستحلوا جميع المحارم وارتكبوا المحظورات وأباح لهم ان يشهد بعضهم لبعض بالزور ، وقال من عرف الامام فقد حل له كل شيء كان حرم عليه ، فبلغ امره جعفر بن محمد فلم يقدر عليه بأكثر من ان لعنه وتبرأ منه . . »[٥] .

وفي رواية ان الخطابية زعمت :[٦]

« ان جعفر بن محمد الصادق أودعهم جلدا يقال له جفر فيه كل ما يحتاجون اليه من علم الغيب وتفسير القرآن » .

وأخطر من هذا وذاك ان ابا الخطاب دعا الى تأويل الفاظ القرآن الكريم تأويلاً رمزياً وليس على مدلولاتها اللغوية المعروفة بالعربية بل انها رموز واشارات لشخصيات او مظاهر اخرى لا يعرفها الا الائمة ونوابهم لانهم يعلمون المعنى الباطن للقرآن وفي هذا المجال يقول النوبختي :

« وجعلوا الفرائض رجالاً سموهم والفواحش رجالا »[٧] .

وقد رد الامام جعفر الصادق على دعاوى الخطابية هذه بأن اصدر فتواه من قال به فهو عندي مشرك بالله بيّن الشرك[٨] .

ان البعد السياسي - الديني لعقيدة الخطابية واضح فهي بهذا التأويل الغريب للقرآن ارادت ان تهدم ما فرضه القرآن من فرائض الصلاة والصيام والزكاة والحج وان تفتت المجتمع بإباحة المحارم والشهوات دون قيد او شرط وفي هذا يقول النوبختي في الخطابية :

« وأحلوا المحارم من الزنا والسرقة وشرب الخمر وتركوا الزكاة والصلاة والصيام والحج وأباحوا الشهوات بعضهم لبعض »[٩] .

ولعل اول حركة سياسية قامت بها الخطابية وقعت سنة ١٢٨هـ / ٧٤٥م أي في اواخر العصر الاموي حين قادهم عمير بن بيان العجلي في الكوفة وهم يهتفون بأن الاههم هو جعفر الصادق فألقى يزيد بن عمر بن هبيرة والي الكوفة القبض على عمير العجلي فقتله وحبس بعض اتباع الخطابية . ولكن ابا الخطاب الاسدي استمر في دعوته مؤكداً انه نبي مرسل من الاله جعفر الصادق حتى جاءت الدولة العباسية حيث اعلن حركته في عهد ابي جعفر المنصور سنة ١٣٨هـ / ٧٥٥م في الكوفة بالعراق فحاربهم الوالي العباسي عيسى بن موسى حتى قضى عليهم وأسر ابا الخطاب ثم قتله في السنة نفسها .

يقول النوبختي فيهم :

« فحاربوا عيسى محاربة شديدة بالحجارة والقصب والسكاكين وكان ابو الخطاب قال لهم : قاتلوهم فان قصبكم يعمل فيهم عمل الرماح والسيوف ورماحهم وسيوفهم لا تضركم ولا تعمل فيكم !! »

فلما قتل منهم ثلاثون رجلاً قالوا له ما تر يحل بنا من القوم . . قال لهم ان كان قد بدا لله فيكم فما ذنبي ؟ (١٠) .

ومعنى ذلك ان الخطابية كانت تؤمن (بنظرية البداء) ومعناها تغيير الارادة الالهية لقرار قد اتخذ قبلاً وقد انتقل هذا الحق الى الائمة انفسهم بزعمهم والى زعماء الفرق المتطرفة خاصة . ان الامر بالشيء ثم الامر بخلافه من الله تعالى - كما زعمت الخطابية - فيه انتقاص كبير للارادة الالهية وفيه تشكيك بالذات الالهية وهذا هو الهدف الاول الذي استهدفته الحركة الخطابية من اشاعة هذه الفكرة . اما الهدف الثاني فان زعماء الغلاة قالوا به لتبرير التناقض في احكامهم وآرائهم ولايجاد مسوغ لتقلباتهم وفشلهم السياسي ليدعوا ويقولوا ما يشاؤوا ، ويتخذوا الموقف ونقيضه دون ان يسقطوا في نظر اتباعهم !! (١١)

الاسماعيلية : إن رواياتنا التاريخية تؤكد ان الاسماعيلية هي التطور العقائدي والاستمرار التاريخي للحركة الخطابية وان اسماعيل بن جعفر الصادق التي سميت الاسماعيلية باسمه كان موافقاً على نهج الغلاة من امثال ابي الخطاب وعلى صلته بهم . فبالاضافة الى الروايات التي اوردناها سابقاً والتي تشير الى توتر العلاقة بين الصادق وابنه اسماعيل ومن حوله من المتطرفين هناك روايات اخرى تؤكد صلة الاسماعيلية بالخطابية فالنوبختي يقول :

« اما الاسماعيلية فهم الخطابية اصحاب ابي الخطاب محمد ابن ابي زينب الاسدي الاجدع » ويشير كل من ابن الاثير وابن النديم الى ان ميمونا القداح هو رأس الاسماعيلية في عهد محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق كان من تلاميذ ابي الخطاب الاسدي .

هذا اضافة الى ان جمهرة كتاب الفرق الاسلامية يوضحون التشابه بين العقيدة الخطابية والاسماعيلية مثل عقيدة الامام الصامت والناطق وعقيدة التأويل الباطني .

وأخيراً وليس آخراً فان العديد من كتب الاسماعيلية التي ظهرت بعد تأسيس الدولة الفاطمية في مصر عام ٣٥٨هـ / ٩٦٨م تشير الى ان المذهب الاسماعيلي هو مذهب اوجده ابو الخطاب واتباعه وتشير الى اعماله واستشهاده في سبيل الدعوة للمذهب(١٢) .

يتضح من ذلك كله علاقة اسماعيل بالخطابية وحركة الغلو مما يسوغ تبري جعفر الصادق من اسماعيل والمتطرفين الذين حوله ونقل الامامة الى ابنه الثاني موسى الكاظم . وقد استمر اسماعيل وأبو الخطاب في فعالياتهما الدينية - السياسية حتى مقتل ابي الخطاب ووفاة اسماعيل بن جعفر سنة ١٤٥هـ فالتف الخطابية حول محمد ابن اسماعيل وكان على رأس الخطابية ميمون القداح وابنه عبدالله وكذلك المبارك . وقد تبلورت الحركة الاسماعيلية واتخذت اسمها زمن محمد بن اسماعيل .

على ان الحركة الاسماعيلية لم تنج من الانشطارات داخلها فقد انقسمت الى عدة فرق صغيرة يشير اليها المؤرخون وكتاب الفرق وأهمها :

١ - الفرقة الاولى التي ترى ان الامام السابع هو اسماعيل بن جعفر الذي نص عليه جعفر الصادق وبما ان (النص لا يرجع القهقرى وان الفائدة من النص بقاء الامامة في اولاد المنصوص عليه دون غيره) . فالامامة لاسماعيل دون غيره . وقد وقفت هذه الفرقة او بعض اتباعها في اسماعيل وقالت انه حي لم يمت بل غاب وسيرجع . وتسمى هذه الفرقة (الاسماعيلة الخالصة) .

٢ - الفرقة الثانية قطعت بوفاة اسماعيل في حياة ابيه جعفر الصادق بعد ان فوض الامر لابنه محمد بعده وعدته مهدياً وقد غاب وسيعود الى الحياة الدنيا . وهؤلاء هم المباركية نسبة الى المبارك مولى اسماعيل ومنهم فرقة (القرامطة) . ومعنى ذلك ان القرامطة وقفت عند محمد بن اسماعيل ولم تعترف بامام بعده .

٣ - وفرقة ثالثة قالت ان جعفراً الصادق عقد الامامة لمحمد بن اسماعيل بعد ان اسقطها عن اسماعيل .

٤ - وأخيراً فرقة اعترفت بموت اسماعيل وقطعت بموت ابنه محمد كذلك واعتقدت بسلسلة من الائمة من نسل اسماعيل واولاده وهؤلاء هم الاسماعيلية الذين اسسوا الدولة الفاطمية . هذا مع ادراكنا للشكوك الواردة حول نسب الفاطميين في مصر والروايات التي تشير ان نسبهم لا يعود الى اهل البيت بل الى العبيدية نسبة الى عبيدالله المهدي اول ائمتهم في المغرب قبل نزوحهم الى مصر .

على ان الدعوة الاسماعيلية في مصر تعرضت الى انشطارات جديدة ادت الى ضعفها فقد حدث الانشطار الاول سنة ٤١١هـ / ١٠٢١م حين اعلن الحاكم بأمر الله ان روح الله قد حلت فيه . ثم غاب فاعتقدت فرقه انه الامام المنتظر وانه لم يمت وسيعود وانشقت عن الاسماعيلية .

وبعد وفاة المستنصر بالله سنة ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م حدث الانشقاق الثاني حيث بقيت فرقة تعتقد بنزار بن المستنصر بالله اماماً لها لأنه الابن الاكبر وهؤلاء هم الحشيشية . اما الفرقة الثانية فقد نقلت الامامة الى المستعلي الابن الاصغر للمستنصر الذي قتل اخاه نزار وسيطر على السلطة . وقد تعرضت هاتان الفرقتان الى انشقاقات صغيرة اخرى لا اهمية لذكرها هنا .

لقد اتخذت الدولة العباسية سياسة متشددة تجاه الغلاة المتطرفين ويتضح ذلك من ضرب المنصور لعدد من الحركات المغالية الخرمية والراوندية اشرنا اليها سابقاً ، ثم عزم الخليفة العباسي المهدي(١٤) على اجتثاث جذورهم حيث يقول :

« اما والله لان عشت لأقتلن هذه الفرقة كلها حتى لا اترك عينا تطرف » .

وفي رواية اخرى ان المهدي :

« امعن في قتل الملحدين لظهورهم في ايامه وانتشار كتبهم وهو اول من امر بتصنيف كتب الجدل في الرد على الزنادقة والملحدين فصنفت في ايامه » .

هذا من جهة ومن جهة اخرى فان تبرؤ الائمة العلويين امثال جعفر الصادق منهم ومن عقائدهم المتطرفة كان صدمة لهم ولعقيدتهم ذلك ان اتباع الصادق من الشيعة حذوا حذوه في الابتعاد عن الفرق المغالية المتطرفة ومناقشتهم وتكذيبهم . . وفي رواية

الأئمة والخلفاء الفاطميون (الاسماعيلية)



إسماعيل بن جعفر الصادق

محمـــــد

١ المهدي ٢٩٧ تـ / ٩٠٩ م

٢ القـــائم

٣ المنصـــور

٤ المعـــز

٥ العـــزيز

٦ الحـــاكم

٧ الظاهـــر

٨ المســتنصر

٩ المستعلي

١٠ الآمـــر

محمـــــد

١١ الحـــافظ

١٢ الظافـــر

١٣ الفائـــز

١٤ العاضد ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م

للكشي توضح افتضاح امر الغلاة حيث يقول :

« ان بياناً كان يكذب على علي بن الحسين ، وان المغيرة كان يكذب على محمد الباقر ، وان ابا الخطاب كان يكذب على جعفر الصادق . . »[١٥]

ولا شك ان ادعاء هؤلاء الغلاة بأن الامام جعفر الصادق وابا الخطاب إلهان ثم ادعاءهم بألوهية زعمائهم وكذلك اخراج الفاظ القرآن على معانيها الحقيقة اللغوية الى رموز واشارات تدل على رجال وشخصيات استفزت الائمة العلويين وانصارهم المعتدلين ولهذا اعلنوا البراءة منهم وكفرهم وخروجهم عن الاسلام الصحيح .

كل هذه الاسباب دفعت الحركة الاسماعيلية الى العمل السري في نشر دعوتها الباطنية فانتشر اتباعها في البلدان يدعون بكتمان لمذهبهم وتحت شعارات متنوعة . وكان مركز محمدبن اسماعيل في الري . اما ميمون القداح وابنه عبدالله فاتخذوا الاحواز مقراً لهم ثم انتقلوا الى قرية سلمية قرب حماة في بلاد الشام . وانتقل بعض الدعاة الى اليمن والمغرب حتى نجح الداعية ابو عبدالله الشيعي في المغرب ونصب عبيد الله المهدي اول امام للدولة الفاطمية الاسماعيلية .

لقد كان عبدالله بن ميمون القداح الداعية الذي نظم الحركة الاسماعيلية الباطنية حول محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق والذي بلور عقيدة الاسماعيلية كما وضح لاتباعه المقربين اهدافها المتسمة بمسخ شريعة محمد الاسلامية واستبدالها بخليط من الاراء والديانات المستقاة من المجوسية واليهودية والمسيحية والفلسفة وما اليها!! كما ان عبدالله بن ميمون هذا قسم تنظيمه السري الى سبع مراتب تنتهي المرتبة الاخيرة بالالحاد والاباحة .

وكان من الطبيعي ان تتستر الاسماعيلية بالاسلام لتجعل كل ذلك برقعاً لتمرير مذهبها بين عوام الناس .

ولعل اشهر مبادئ الاسماعيلية تلك التي ادعت ان النظام الكوني مرتب على العدد سبعة التي يتمتع بصفة مقدسة لديهم . ومما جاء في دعواهم هذه ان للعالم سبعة انبياء كل واحد منهم يدعى (الناطق) وبين كل نبيين ناطقين سبعة انبياء

صامتين يعاونهم سبعة من الحجج ثم الدعاة . وهكذا فالفيض من الانبياء دائم ومستمر وتعاقب ادوار النبوة لا نهاية له . ومن الواضح ان الهدف السياسي من وراء ذلك هو هدم الاسلام بانكار ان الرسول ﷺ هو خاتم الانبياء . ومن هنا جاء رأي الغزالي بوجوب تكفيرهم والبراءة من مذهبهم[١٧] .

وثاني هذه المبادئ التي نودّ الاشارة اليها هي عقيدة الابوة الروحية التي تتلخص بأن العلاقة الروحية والتعليمية بين الامام المعلم ومريديه وتلاميذه هي اعمق وأهم من علاقة الاب بابنه . ومعنى ذلك ان علاقة ميمون القداح وعبدالله بن ميمون باسماعيل بن جعفر وبابنه محمد بن اسماعيل علاقة متينة تصل الى درجة الابوة الروحية وقد انتقلوا من ذلك كله ان الامام يعتمد اولاً وقبل كل شيء في استخلافه على الابوة الروحية وليس الابوة الجسدية وهكذا تيسر للغلاة قبل الاسماعيلية ان ينقلوا الامامة الى ابي مسلم الخراساني والمقنع وغيرهما كما تيسر للاسماعيلية ان ينقلوا صلاحيات الامامة ومسؤولياتها الى المبارك وميمون بن ديهان القداح وعبدالله بن ميمون باعتبارهم الابناء الروحانيين للائمة ومن هنا جاءت نظرية الامام المستقر والامام المستودع في الحركة الاسماعيلية الباطنية .

فالامام المستودع هو الحجة والابن الروحي للامام (المستقر) المستور الحقيقي وهو الذي يحفظ الامامة باعتبارها وديعة عنده خاصة اثناء الظروف الحرجة وضغط السلطة ومطاردتها للاسماعيلية وبهذا يعرض الامام المستودع نفسه للخطر وربما القتل من اجل الامام الحقيقي (الامام المستقر) . وعلى الرغم من الاختلافات بين الباحثين حول شخصيات هؤلاء الائمة المستقرين والمستودعين في الحركة الاسماعيلية ، فالظاهر ان ميمون القداح واولاده من بعده عملوا ائمة مستودعين في الحركة حتى جاء الوقت المناسب الذي ظهر فيه (الامام المستقر) في المغرب فيما يسمى بالدولة الفاطمية (او العبيدية) .

ومهما اختلف الباحثون في الجانب الاعتقادي او مشكلة نسب خلفاء الدولة الفاطمية فان الذي يعنينا هو البعد السياسي لهذه العقيدة ذلك ان (الامام المستودع)

اعطى لنفسه في حالة اختفاء او غياب (الامام المستقر) كافة الصلاحيات الدينية والدنيوية ، وغدا يتمتع بنفس صلاحيات الامام الحقيقي ومزاياه وان يصدر الاحكام والاجتهادات حسبما تقتضيه الحالة السياسية وظروف الدعوة وبذلك اصبح صاحب السلطة الحقيقية بدل الامام المستقر (الحقيقي) .

وهكذا غدت الدعوة الاسماعيلية في صيغتها النهائية حركة دينية - سياسية تنطوي على تعاليم اقرب ما تكون الى محاولة توفيقية بين مذاهب وفلسفات مختلفة .

ومن جملة الحركات الدينية - السياسية التي انشقت عن الاسماعيلية التقليدية في فترات متعاقبة هي : القرامطة - والحشيشية .



المبحث الأول
حــركة القرامطة

يحاول بعض الباحثين النظر الى الحركات السياسية والاجتماعية التي ظهرت في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط بمنظار عصري ، فيلصقون بهذه الحركات شتى انواع المبادئ والشعارات العصرية الحديثــة ، وينعتونها بنعوت ومــزايا ليست منها ولم تبشر بها .

وحركة القرامطة واحدة من هذه الحركات التي قيل عنها انها حركة ركبت «التيار الثوري» وأمنت «بالعنف الثوري» طريقاً للخلاص من الاستغلال والفساد . . وان القرامطة قادوا تجربة رائدة في «الاشتراكية» . كل ذلك بل الاغرب من ذلك كله هو اعتراف هؤلاء الباحثين بأنهم لم يعثروا على تراث القرامطة الفكري ، ولا على كتبهم لكي يصلوا الى حقيقة ارائهم ومعتقداتهم وتنظيماتهم !!

وفي هذا البحث محاولة لتسليط الاضواء على واقع الحركة القرمطية وفعالياتها السياسية والاقتصادية اسهاماً في توضيح الرؤية عن هذه الحركة .

مقدمــة

من المعروف ان حركة الشيعة العلوية ظلت حركة معارضة ولهذا السبب ذاته استغل العديد من المعارضين اسم التشيع وشعاره لتمرير حركاتهم في المجتمع . ولكن الحركة الشيعية لم تكن واحدة ، ولم يكن لها زعيم واحد ، وظلت تفتقر الى فكر سياسي وعقائدي واضح ومتبلور ، وهذا كله شجع الانقسامات العديدة في هذه الحركة حيث دارت الفرق الشيعية المختلفة في دوامة لا نهاية لها من الخلافات الداخلية[٢١] .

ولقد كانت حركة بارعة وحكيمة من العباسيين ان ينفصلوا عن الشيعة الهاشمية ، ويبلوروا حركة مستقلة عن الشيعة العلوية استطاعوا عن طريقها تحقيق النصر والوصول الى السلطة[٢٢] . وخلال العصر العباسي كان الفرع الحسني من العلويين الفرع

الاكثر نشاطاً وفعالية من الناحية السياسية والعسكرية ، ونجح في اقامة كيانات سياسية في المغرب واليمن وطبرستان ، بينما كان آل الحسين سلبيين سياسياً ، اهتموا بتطوير الفقه الشيعي في اصوله وفروعه . وكان اختفاء الامام الثاني عشر او غيبته سنة ٢٦٥هـ / ٨٧٨م اشارة واضحة الى ان الفرع الحسيني قد ترك دعواه ونشاطه السياسي نهائياً ، وفقد الامل في الحصول على الخلافة من العباسيين .

الفرق الاسماعيلية :

على ان الخلافات والانقسامات لم تنته بين الشيعة ، فقد انشقت فرقة جديدة عن الشيعة الامامية (الاثنا عشرية) بسبب الاختلاف حول الامام السابع بعد جعفر الصادق . وهذه الفرقة الجديدة هي الاسماعيلية التي رأت ان الامام هو اسماعيل بن جعفر الصادق .

لقد حاول جماعة من انصار جعفر الصادق امثال المفضل الجعفي الصيرفي وجابر الجعفي وأبي الخطاب الاسدي ، ان يقنعوا الصادق بالتحرك ضد العباسيين ، ولكن آراءهم لم تلق قبولاً لدى الصادق . ولذلك التف هؤلاء حول اسماعيل بن جعفر . واستطاعوا كسبه الى جانبهم ، مما دعا الصادق الى التبرؤ من اسماعيل وأبي الخطاب [٢٣] .

ولكن اسماعيل مات في حياة أبيه سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م وحين شيعه ابوه الى مقره الاخير أمر ان يوضع نعشه على الارض ليتحقق الناس من وفاته . وبذلك لا يدع مجالاً للظنون . ومع ذلك فإن اغلبية الخطابية لم يعترفوا بوفاته وآمنوا برجعته . أما الاقلية منهم فاعترفوا بموته ونقلوا الامامة الى ابنائه من بعده . ثم انشقت هذه الاقلية من الاسماعيلية الى فرقتين احداهما وقفت عند محمد بن اسماعيل وانتظرته مهدياً وهم (القرامطة) . والاخرى اعترفت بسلسلة متصلة من الائمة من نسل اسماعيل وهؤلاء هم الاسماعيلية الذين أسسوا الدولة الفاطمية[٢٤] .

لقد خلف ابا الخطاب في نشر الدعوة الاسماعيلية ميمون القداح وابنه عبدالله بن ميمون . وتركز مقر الحركة في (سلمية) في سوريا ، ولكن دعاتها انتشروا الى المناطق

المضطربة لاستغلال تذمر بعض القطاعات من الناس من الادارة العباسية . على ان رواياتنا التاريخية لا تساعدنا في كشف العلاقة بين الدعاة في المناطق المختلفة من جهة ، وبينهم وبين (سلمية) من جهة اخرى . فقد كانت شبكة غامضة –وليس ذلك غريباً – لأن الحركة الاسماعيلية ظهرت وتطورت في ظروف كانت السرية التامة ضرورية جداً لحماية الحركة ، دع عنك نجاحها . ولذلك فنحن نجهل الكثير عن طبيعة الاسماعيلية[٢٥] .

استطاعت الحركة الاسماعيلية ان تكسب انصاراً لها في الكوفة والبحرين واليمن وبادية الشام وافريقيا . . على انها ظهرت بأسماء مختلفة ، فقد تسمى اتباعها بالقرامطة في الكوفة وبادية الشام والبحرين ، بينما أطلق عليهم الاسماعيلية في سلمية[٢٦] ، وعُرفوا بالفاطميين في افريقيا .

وقد عرضنا آراء هذه الفرق الاسماعيلية المختلفة ، واختلاف المؤرخين من اوائل ومحدثين حولها ؛ والذي يهمنا في بحثنا هنا هو «القرامطة» .

الصلة بين الخطابية والاسماعيلية والقرامطة:

اختلف المؤرخون حول الصلة بي الخطابية والاسماعيلية ، فبينما ترى النظرة التقليدية وجود صلة تاريخية وثيقة بين جماعة ابي الخطاب الاسدي (الخطابية) وبين الاسماعيلية . وان الاسماعيلية هي تطور تاريخي للخطابية ، فإن المستشرق ستيرن[٢٧] يخالف هذه النظرة ويعتقد بأن الارتباط ضعيف جداً بين الخطابية وبين الفرقة الاسماعيلية التي لم تظهر الا بعد حوالي قرن من الزمان في منتصف القرن الثالث الهجري . ويدعم ستيرن فرضيته هذه بدليلين :

الأول – التنظيم والدقة الذي بدأت به الحركة الاسماعيلية السرية في حوالي ٢٦٠هـ / ٨٧٤م حيث نلاحظ دعاة يجوبون الاقاليم ، ويدعون الناس الى مبادئ متطرفة ضد الوضع القائم . فقد برزت منظمة سرية في جنوبي العراق بقيادة حمدان قرمط وعبدان . ومنظمة اخرى في البحرين بزعامة ابي سعيد الجنابي ، وفي اليمن برئاسة منصور اليمن وعلي بن الفضل . وفي المغرب سنة ٢٨٠هـ / ٨٩٣م ، باشر ابو

عبدالله الشيعي دعوته الاسماعيلية . كما انتشر الدعاة في الري وخراسان . وقد توجهت الدعوة الى الفلاحين وسكان القرى والبدو والاعراب وبعض القبائل العربية في الكوفة والبحرين واليمامة وبادية الشام والى البربر في المغرب . أما في خراسان فقد توجهت الدعوة الى الموظفين والاشراف ، ان هذه الدعوة لابد ان تكون موجهة بواسطة أيد سرية تخطط بدقة . وهنا يظهر الاختلاف بين الخطابية والاسماعيلية الجديدة .

الثاني – ان عقيدة الاسماعيلية المتأخرة تختلف تماماً عن عقيدة الفرق المتطرفة التي قبلها . فالاسماعيلية المتأخرة لا تعتقد مثلاً بالتجسيد البشري لألوهية الامام . ومن الصعب التعرف على عقيدة الاسماعيلية الاولى ، ذلك لأن عقائد متنوعة ومتأخرة نسبت اليها وهي ليست منها . بل ان المؤرخين يختلفون حتى في نسب الائمة الاسماعيلية ، فبعضهم لا يعترف بأنهم من الفاطميين بل يرى انهم من نسب ميمون القداح (قداحية) وبعضهم يعتقد انهم من نسل عبيد الله المهدي ، ولذلك فهم يسمون الخلافة الفاطمية (بالعبيدية) نسبة الى عبيدالله المهدي . على ان فريقاً ثالثاً لا يشك في نسبتهم الى الفاطميين .

اما عن الصلة بين الاسماعيلية والقرامطة ، فالواقع ان العديد من المؤرخين يتفقون على وجود علاقة بين القرامطة والاسماعيلية وخاصة قرامطة العراق والبحرين وبادية الشام ، بل ان المستشرق ستيرن يرى بأن اصطلاح الاسماعيلية واصطلاح القرامطة لهما معنى واحد ، وان الحركة الاسماعيلية حين قويت وفرضت نفوذها السياسي والحربي سميت بالحركة القرمطية . اما الدكتور شعبان فيشك في وجود اية صلة بين الاسماعيلية والقرامطة .

ان الرأي السائد يشير الى ان القرامطة كانوا جزءاً من الحركة الاسماعيلية حتى وفاة اسماعيل بن جعفر الصادق ، فنقلوا الامامة الى ابنه محمد وتوقفوا عنده بعد مماته . وانتظروا رجعته باعتباره مهدياً منتظراً .

ولقد استطاع احد الدعاة الاسماعيلية عبدالله بن ميمون القداح ان يكسب حمدان بن الاشعث الملقب بـ (قرمط) من اهالي احدى القرى المجاورة للكوفة الى الدعوة .

ولكن علاقة القرامطة بالاسماعيلية تدهورت في حوالي النصف الاول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي حين توفي الداعية الاسماعيلي في (سلمية) وخلفه داعية جديد . وقد لاحظ زعماء قرامطة العراق حمدان وعبدان وجود نبرة جديدة في رسائل الداعية الجديد ، ولذلك أرسل حمدان رسولاً الى (سلمية) حيث علم من الداعية الجديد بأن فكرة مهدية محمد بن اسماعيل كانت مجرد شعار وقتي ، وان الحقيقة هي بأن الائمة هم من نسل عبدالله بن ميمون القداح ، ولكن زعماء قرامطة العراق لم يعترفوا بذلك ، وتبعهم في ذلك ابو سعيد الجنابي رئيس قرامطة البحرين . وهكذا انشقت الحركة على نفسها ، وظل قرامطة العراق والبحرين متعلقين بالامام محمد بن اسماعيل (القائم المنتظر) .

اما عن موقف قرامطة بلاد الشام فيشير ستيرن الى انهم ربما اعترفوا بالائمة الاسماعيلية في الدولة الفاطمية كزعماء سياسيين ممهدين لظهور القائم محمد بن اسماعيل . حتى ساءت العلاقة بين الطرفين في عهد المعز الفاطمي ، وليس هناك في مصادرنا ما يدعم هذا الرأي .

نستنتج من ذلك كله ان الحركة الاسماعيلية تختلف عن الحركة الخطابية عقائدياً . ولا تربطها بها روابط وثيقة . اما القرامطة فكانوا في البداية جزءاً من الحركة الاسماعيلية العامة ، ثم انشقوا عنها وخالفوها عقائدياً وسياسياً . وكان العامل الحاسم في تقرير العلاقة بينهما هو المصالح وليست العقائد .

الحركة القرمطية:

تعددت آراء المؤرخين في تفسير اصطلاح «قرامطة» وعزوه الى معان مختلفة في لغات سريانية او نبطية قديمة . ويغلب على الظن ان قرمط كان لقباً لحمدان بن الاشعث زعيم قرامطة جنوبي العراق . ومعناها في اصلها النبطي : أحمر العينين[٢٨] . وقد طلع علينا الدكتور شعبان بتفسير جديد حيث قال ان أصل التسمية يعود إلى قرية كرامة المركز التجاري الليبي على حدود الصحراء الافريقية ، وأنهم في أصلهم من السودان والزنج الموجودين في جنوبي العراق وفي البحرين . وسميت الحركة باسمهم

على نفس النمط الذي سميت فيه حركة الزنج باسمهم . وكما لم تكن حركة الزنج مقصورة على الزنج ، لم تكن حركة القرامطة مقصورة عليهم بل شاركت فيها عناصر متعددة .

لقد استجاب العديد من فلاحي السواد لحمدان قرمط ، ولكنه لم يحصل على عضد قوي من البدو والاعراب في الصحراء الغربية للعراق . لقد شعر الفلاحون بوطأة الضريبة التي فرضها احمد الطائي الامير الذي اقطعت له هذه الاراضي من قبل السلطة المركزية في بغداد . وحين علمت بغداد بحركة حمدان قرمط تحملتها فلم تقس عليها لمدة عشر سنوات ٢٧٧ - ٢٨٨هـ / ٨٩٠ - ٩٠١م ، خوفاً من هرب الفلاحين او ابادة بعضهم ، لأن معنى ذلك خراب الزراعة ، ولكن احمد الطائي سحق في النهاية هذه الحركة دون مشقة كبيرة حيث انتهى أثر قرامطة العراق(٢٩) .

إن ما بشر به حمدان قرمط لا يبدو بعيداً عن تعاليم الاسماعيلية ، ولذلك يسميها الغزالي(٣٠) «المبادىء الباطنية» على ان استراتيجيته في اقامة قاعدة محصنة له في سواد العراق ورفعه شعارات الخلاص وانقاذ المحرومين من وضعهم السيء ، واغتصاب ثروة الاسياد والاغنياء وتوزيعها على القرامطة ، والتظاهر بالتشيع العلوي ، كل ذلك وغيره ليس بدعة جديدة ابتدعها القرامطة بل وجدناها في حركة سبقتها هي حركة الزنج ، وربما من تأثيراتها وانعكاساتها .

فلقد رفعت حركة القرامطة شعار :

﴿ ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ﴾ (٣١) .

وهو شعار رفعته حركات عديدة سبقت حركة القرامطة يؤكد على انصاف المستضعفين ، ولكن القرامطة لم يتوقفوا عند هذا الحد بل ان احد دعاتهم صرح قائلاً (٣٢) :

« أمرت أن أدعو أهل هذه القرية من الجهل الى العلم ومن الضلال الى الهدى ومن الشقاوة الى السعادة واستنقذهم من ورطات الذل والفقر وأملكهم ما لا يستغنون به من التعب والكد » .

وفرض حمدان قرمط ضريبة مقدارها ٢٠٪ على دخل الفرد ، وقد نفذ هذا الاجراء بحذافيره من قبل حمدان وادارته . على ان مصادرنا لا تساعدنا على اعطاء صورة واضحة للنظام الذي اراد حمدان قرمط تحقيقه ، والذي سماه «نظام الألفة» . ولم يقدر لقرامطة العراق أن يعيشوا طويلاً لكي يضعوا مبادئهم موضع التنفيذ .

وقد ظهرت الحركة القرمطية الثانية في البحرين بزعامة أبي سعيد الجنابي . ورغم ان الجنابي لم يكن عربياً في اصله حيث انه ولد في فارس الا انه كان عربياً في بيئته وثقافته . واستطاع ان ينظم القبائل العربية والبدو في شرقي جزيرة العرب على شكل جيش منسق ، وأسس قاعدة حربية في هجر والأحساء هددت سلطة الخلافة العباسية في البصرة وجنوبي العراق . مما يدل على انه كان يتمتع بقابليات عسكرية وتنظيمية فذة فاقت قابليات حمدان رغم ان ثقافته لا تصل الى ثقافة حمدان أو عبدان .

واستجابة لنداءات ولاة العباسيين في الخليج أرسل المعتضد سنة ٢٧٨هـ / ٨٩١م حملة من ٢٠٠٠ مقاتل ، دحرها أبو سعيد بسهولة ، ولكنه لم يعقب انتصاره هذا باحتلال البصرة[٣٤] .

ولا تشير مصادرنا التاريخية بوضوح الى وجود علاقة بين (سلمية) مركز الاسماعيلية وبين البحرين . بل يظهر ان الحركة القرمطية الثالثة التي ظهرت في بادية الشام ليس لها أية علاقة بمركز الدعوة الاسماعيلية وربما كانت منافسة لها .

وقد نظم حركة القرامطة في بادية الشام زكرويه ، وهو أحد تلاميذ حمدان قرمط ، الذي أخذ سبيل العمل السري بعد سقوط حمدان القرمطي في العراق واستطاع زكرويه أن يكسب بدو بادية الشام وبعض قبائلها وخاصة قبيلة كلب التي كانت تستقر على طريق التجارة والميرة المار ببادية الشام . وقد ثار قرامطة بادية الشام بقيادة يحيى بن زكرويه بعد موت المعتضد العباسي مباشرة سنة ٢٨٧هـ / ٩٠٠م ، وسيطروا على طريق التجارة بين العراق والشام ، ودحروا قوة عباسية أرسلها المكتفي ، كما دحروا العساكر الطولونية التي أرسلتها دمشق . وبعد نجاحهم انضم اليهم عدد أكبر من القبائل ، فتبنوا حكمهم واستغلوا الطريق التجاري لمصلحتهم وجبوا الضرائب من القوافل .

وفي الوقت نفسه أعلن يحيى بن زكرويه نفسه شيخاً لنظام رئاسي . الزعامة فيه مشتركة وجماعية وادعى النسب العلوي (من آل الحسين) وهكذا رفعت الحركة القرمطية شعار المعارضة العلوي ضد العباسيين . وبعد مقتل يحيى في احد المعارك خلفه في السلطة أخوه حسين الذي اتخذ لقب (أمير المؤمنين) ولقب (المهدي) وأصبحت سلطته من القوة بحيث اضطرت دمشق أن تدفع له ضريبة سنوية اتقاء لشره .

ثم توجه حسين بن زكرويه الى (سلمية) واحتلها وقتل كل من حاربه بها . على أن الخليفة المكتفي لم يقف مكتوف اليدين تجاه هذه التهديدات في بلاد الشام والجزيرة الفراتية . فقاد جيشاً عباسياً بنفسه وجعل مقره الرقة . وساعده الحمدانيون في حملته هذه . كما أرسل المكتفي قوة عسكرية على حدود البحرين كاجراء احترازي لتقطع اية محاولة يقوم بها قرامطة البحرين لمساعدة قرامطة بادية الشام(٣٥) .

ولكن الطولونيين في دمشق لم يكونوا قد قرروا موقفهم بعد ، على ان الجناح الذي يفضل التعاون والتنسيق مع بغداد تغلب ، ولذلك توجهت قوة عسكرية سورية ضد القرامطة من جهة الجنوب . وكانت هذه الحركة كافية لتحطيم قوة القرامطة وتشتيتهم ، فاستعادت دمشق انفاسها ، وعاد نفوذ العباسيين على الجزيرة الفراتية وبادية الشام وطرقها التجارية . ورغم ان القرامطة استطاعوا جمع شتاتهم مستفيدين من تدهور الاوضاع في بغداد ودمشق والفسطاط ، كما انهم كسبوا الى جانبهم بعض عساكر دمشق . وهاجموا القرى والمدن على حدود البادية العراقية - السورية سنة ٢٩٣هـ / ٩٠٥م لمدة سنتين متتاليتين ، الا ان السلطة العباسية بمساعدة الحمدانيين مرة اخرى الحقت هزيمة نهائية بهؤلاء المغامرين المتطاولين على الامن والنظام الذين ينتهزون أية فرصة سانحة لمهاجمة قوافل التجارة وقوافل الحجيج . وفي هذه المرة جُرح زكرويه وأسر في المعركة . وكان موته نهاية قرامطة بادية الشام . ولم يتحرك قرامطة البحرين لمساعدة قرامطة بادية الشام . ولا هم استغلوا فرصة انشغال القوات العباسية لتوجيه ضربة قوية لها في مناطق اخرى .

قرامطة البحرين يستعيدون نشاطهم:

لقد بقي قرامطة البحرين لمدة عقدين من الزمان دون ان يحركوا ساكناً ، على ان ذلك لم يكن دون ثمن ، بل انهم كانوا يستلمون اموالاً وهبات من السلطة المركزية في بغداد . وكذلك مقابل ما كانوا يغنمونه من القوافل التجارية . وفي سنة ٣٠١هـ / ٩١٣م ، قتل زعيمهم حسن الجنابي وخلفه ابنه سعيد الذي أقصي عن الحكم بعد فترة وجيزة وحلّ محله أخوه الاصغر سليمان الذي استطاع أن يعطي حياة جديدة للحركة القرمطية ، رغم أنه لم يكن قد تجاوز السابعة عشرة من عمره .

لقد أصبحت الحركة القرمطية من الجرأة والفعالية بحيث هاجمت البصرة سنة ٣١٢هـ / ٩٢٤م ، واحتلتها بقوة مكونة من ١٧٠٠ رجل فقط ، ثم نهبتها وبقيت فيها سبعة عشر يوماً ، ثم هاجموا قافلة الحجيج في طريق عودتها الى بغداد ونهبوها وأسروا بعض رجالاتها المعروفين[٣٦] . وفي سنة ٣١٥هـ / ٩٢٧م هددوا بغداد . ثم قاموا بعمليتهم الجريئة في نهب الحجر الاسود من الكعبة سنة ٣١٧هـ / ٩٣٠م . ولعل هذه العملية التي قام بها القرامطة لم تكن مدفوعة بدوافع دينية بل بدوافع مصلحية واقتصادية . فهي على حد تعبير الدكتور شعبان[٣٧] عمل رمزي الهدف منه ابراز احتجاج القرامطة بكل وضوح وشدة على استغلال موسم الحج من قبل التجار والموسرين لغرض التجارة التي كانت تدر عليهم أرباحاً طائلة ، والتي كان القرامطة محرومين منها !! وبمعنى آخر فقد قرر القرامطة نهب الحجر الاسود وايقاف الحج ومهاجمة قوافله حتى تتوصل السلطة العباسية الى تفاهم معهم من أجل اشراكهم في أرباح تجارة موسم الحج وفي المنافع المادية المتأتية منه . وقد يكون تفسير شعبان منطقياً الا أنه لا يستدعي قتل الابرياء من الحجاج ورمي جثثهم في بئر زمزم !!

لم تكن خطة سليمان وقرامطة البحرين في تحقيق مكاسب مادية مقتصرة على قوافل الحج وتجارته بل امتدت الى تجارة الخليج والقوافل السائرة عبر طريق بادية الشام والجزيرة العربية . وقد استطاعوا احتلال موانئ عُمان . وسيطروا على الساحل الغربي للخليج ، ثم بدأوا بمحاولة تأسيس قواعد لهم على الساحل الشرقي للخليج ، وكانت

هجماتهم على البصرة تهدف الى احلال حالة من الفوضى وعدم الاستقرار فيها ، وصرف تجارتها الى موانئ الخليج التي يسيطرون عليها .

السلطة المركزية في بغداد:

لقد شعرت السلطة في بغداد بالخطر المحدق على نفوذها السياسي وعلى مواردها الاقتصادية المتأتية من التجارة بسبب هجمات القرامطة . ومما أدهش الوزراء في بغداد ذلك النجاح الكبير الذي يحققه القرامطة في هجماتهم رغم قلة عددهم الذي لم يكن يتجاوز الالفين أو الثلاثة آلاف مقاتل!!

على أن السلطة المركزية فقدت نفوذها بسبب حالة الفوضى والفساد وعدم الاستقرار والنزاع على السلطة بين الامراء وقادة الجيش ، والتنافس بين الوزراء خلال هذا العصر ، وفقدت كذلك تعاطف سكان الاقاليم معها واحترامهم لها . وقد حارب وزراء بغداد القرامطة . ولكن بعضهم مثل علي بن عيسى فضل التفاوض معهم على الحرب المدمرة التي تستنفذ الاموال والرجال (٣٨) ، ولكن التفاوض مع القرامطة لم يكن مقبولاً على الاطلاق لدى أوساط الرأي العام البغدادي ولدى العلماء والفقهاء . وقد انتقد أسلوب الوزير علي بن عيسى ، ذلك لان العديد من الناس كانوا لا يعتبرون القرامطة فرقة متطرفة فحسب ، بل كفاراً غير مسلمين ، عدا كونهم لصوصاً غدارين ينهبون أموال غيرهم بغير الحق . وعلى حد قول أحدهم أنهم : «قتلوا الحجاج ونهبوا الحجر الأسود» (٣٩) . ويرى آخر بأن القرامطة امتداد للمزدكية الاباحية ، وأن الرجال والنساء من القرامطة كانوا يجتمعون في ليلة معلومة فيختلطون (٤٠)!! وأنهم كانوا يغالون في العقيدة ويعتقدون بالحلول والتناسخ وألوهية أئمتهم . ويرى البغدادي :

« ان القرامطة اعتقدوا أن الانبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة ، كانوا اصحاب نواميس ومخاريق ، أحبوا الزعامة على العامة فخدعوهم بنيرنجيات واستعبدوهم بشرائعهم » (٤١) .

ولذلك فنحن نستطيع أن ندرك لماذا انتقد أسلوب علي بن عيسى في التفاوض مع القرامطة ، ذلك لأن آراءهم الدينية والعقائدية -كما صوّرها المؤرخون وكتاب الفرق المعاصرين - كانت غير مقبولة لدى المجتمع العربي الاسلامي آنذاك . ناهيك عن

هجماتهم على القرى والمدن والقوافل ونهبهم وسلبهم للأموال . على أننا سنرى بأن وجهة النظر هذه ستتغير بعد فترة ليست بالطويلة حين يسيطر البويهيون على السلطة في بغداد سنة ٣٣٤هـ / ٩٤٦م ، حيث لا يجدون حرجاً في التفاوض مع القرامطة بل والتوصل الى اتفاق معهم !!

على أننا يجب أن نستدرك ونقول بأن البويهيين لم يكونوا أول من بدأ التعاون مع القرامطة ، فخلال العشر سنوات الأخيرة قبل مجيء البويهيين الى السلطة وصلت الحالة في بغداد حداً من الفوضى بسبب النزاع بين قادة الجيش لدرجة أن أحدهم استعان بالقرامطة كحلفاء له ضد منافسيه .

لقد كان البويهيون ديالمة محاربين لا يعرفون تعقيدات العقيدة وتشعب الفرق الاسلامية ، وفي بداية سلطتهم لم يكن لهم ضلع في مجالات الثقافة والفكر . ولذلك لم تقلقهم نشاطات القرامطة أو أثرهم الديني على المجتمع . وقد وجه البويهيون اهتمامهم نحو الخليج ، فاحتلوا البصرة بعد بغداد ، وطردوا البريديين منها ، وأعادوا تنظيم أمور التجارة والكمارك فيها . ثم بدأوا يهددون نفوذ القرامطة على ساحل الخليج العربي .

ولم يكن بوسع القرامطة تحدي القوة البويهية الجديدة خاصة بعد حدوث مشادات عقائدية وسياسية داخل الحركة القرمطية في البحرين في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي حتى حوالي سنة ٣٣٣هـ /٩٤٤م . ولذلك حصل اتفاق على اقتسام الفائدة من ضرائب التجارة الخليجية ومن الطرق التجارية البرية في شرقي الجزيرة العربية .

وقد أثر انتعاش تجارة البصرة على موانئ عمان ، فهاجم أهل عمان مع الزنج وبعض القرامطة في عمان البصرة . ولكن البويهيين ردوا على الهجوم بالمثل براً وبحراً سنة ٣٥٤هـ / ٩٦٥م ، واحتلوا عمان ، ولكنهم لم يثيروا قرامطة البحرين (٤٢) .

واستمر التحالف القرمطي - البويهي الحذر ، وساعد القرامطة البويهيين في حربهم ضد السامانيين في الري مرتين . وقرر القرامطة سنة ٣٣٩هـ / ٩٥١م اعادة الحجر الأسود الى مكة بعد أن بقي عندهم ٢٢ سنة . ذلك لأن وجوده لم يعد ذا فائدة بعد

أن حققوا مكاسب سياسية واقتصادية مهمة من خلال علاقتهم مع البويهيين . وما كانوا يتقاضونه من الأخشيديين في مصر وبلاد الشام من هبات سنوية قدرت بـ ٣٠٠ ألف دينار من أجل ضمان أمن وسلامة القوافل التجارية البرية بين الشام والحجاز . ومن المناسب أن نذكر أن الفاطميين قطعوا هذه الأموال عن القرامطة بعد سيطرتهم على بلاد الشام سنة ٣٦٠هـ / ٩٧١م . فهاجمهم القرامطة واشتبكوا معهم في حرب دموية مرتين ، ولم تكن هناك أية علاقة ودية بينهما . وقد بقي البويهيون في الظل دون أن يتدخلوا مباشرة في النزاع مع أنهم كانوا في السر يزودون حلفاءهم القرامطة بالمال والسلاح !!

لم تشعر بغداد خلال العصر البويهي بأي قلق من الآراء القرمطية أو الهجمات العسكرية القرمطية ، وقد دخل البويهيون في مفاوضات سياسية وتجارية مع القرامطة من أجل تفاهم مشترك ، وكان لكل منهما في البصرة مركز كمركي لجباية مكوس التجارة ويبدو أن المكوس كانت مرتفعة ، وأساليب جبايتها محكمة . كما أنهم حصلوا من بختيار على إقطاع في منطقة الفرات «سقي الفرات» وحصلوا من عضد الدولة على اقطاعات في منطقة واسط . وحين هاجم القرامطة البصرة بعد موت عضد الدولة استرضاهم أهلها بالمال [٤٣] .

على أن القرامطة ارتكبوا خطأ كبيراً حين تدخلوا في النزاعات الداخلية البويهية وساعدوا أميراً ضد آخر . فقد أرسل اليهم شرف الدولة وفداً رسمياً ، وكانت نتيجة المفاوضات التحالف بين الطرفين ، فسيطر القرامطة على الكوفة باسم شرف الدولة ، ولكن صمصام الدولة البويهي الذي كان مشغولاً بثورة في بغداد أرسل اليهم جيشاً دحرهم وطردهم نهائياً من الكوفة . فالبويهيون الذين تحملوا آراء القرامطة دون مبالاة أو اكتراث لم يتحملوا تدخل القرامطة في النزاعات والمنافسات بين الأمراء البويهيين على السلطة ، فضربوهم ضربة قاضية سنة ٣٧٥هـ /٩٨٦م حيث انسحبوا من العراق وبادية الشام الى حياة أكثر استقراراً في البحرين . واستمر الحكم بيد آل الجنابي حتى نهايات القرن الحادي عشر الميلادي الخامس الهجري . ورغم أن دولة القرامطة زالت بعد ذلك ، فإن الآراء القرمطية ظلت منتشرة في البحرين لأكثر من قرنين من الزمان .

٥خاتمـــة:

أثارت حركة القرامطة مشادة عنيفة بين المؤرخين . . . ومهما قيل في أصل الحركة فليس هناك خلاف في كونها فرقة انشقت في الاصل عن الحركة الاسماعيلية العامة واعتبرت محمد بن اسماعيل القائم المنتظر . فهي اذن واحدة من فرق «الباطنية الغالية» التي حاولت ايجاد عقيدة توفق بين الاسلام والعقائد القديمة . وبمعنى آخر فهي لم تعترف بالاسلام كدين – رغم تظاهرها بذلك من خلال الشعارات التي طرحتها – بل أدخلت عليه عقائد الحلول والتناسخ وقدسية الائمة وما اليها من المبادئ المتطرفة . لقد كانت ثلاث من المراحل السبعة التي يمر بها أنصار الدعوة القرمطية هي :

أولاً : مرحلة التشكيك حيث يلقن النصير آراء وعقائد وفرضيات تشككه في مذهبه وتخرجه منه .

وثانياً : مرحلة الخلع حيث يتبرأ النصير من عقيدته السابقة وتكاليفها الشرعية .

ثالثــاً : ثم تأتي بعدها مرحلة السلخ حيث ينسلخ النصير من مذهبه ليتبنى مذهب القرامطة وآراءهم ، وحينئذ فقط يصبح النصير عضواً في الدعوة [٤٤] .

على أننا لا نعتقد بأن هذه المسائل العقائدية والمذهبية (الباطنية) باتت مهمة بالنسبة للقرامطة بعد تأسيس كيانهم السياسي ، فشأن هؤلاء المغامرين في ميدان السياسة كشأن المغامرين السياسيين الذين سبقوهم من أمثال صاحب الزنج وحركته المعروفة (حركة الزنج) والتي حدثت في نفس المنطقة (سواد العراق) وفي نفس العصر (العصر العباسي الثاني) حيث كانت السلطة المركزية في بغداد تعاني من الضعف والفساد على يد القادة الترك الذين سيطروا على زمام الامور . ان حركة الزنج لم تكن «ثورة عبيد» وأن الزنج لم يقوموا بالدور الفعال فيها كما يزعم بعض المؤرخين المحدثين الذين قلدوا آراء المستشرق «نولدكه» [٤٥] في هذا الصدد . ان صاحب الزنج لم يكن أكثر من مغامر سياسي استطاع أن يضم اليه المتذمرين من عرب الخليج وسواد العراق وكذلك الزنج (سكان شرقي افريقيا الذين نزحوا الى سواد العراق ومناطق الخليج العربي) ومن القبائل العربية التي كانت مع صاحب الزنج بجيلة وهمدان وعجل وعبد القيس وتميم وقيس ، وكان صاحب الزنج نفسه عربياً يساعده في القيادة زعماء عرب

من آل المهلب ، وكذلك محمد بن الحسن بن سهل الفارسي . ولعل من المهم أن نذكر أن بعض الممولين اليهود وبعض التجار ساندوا الحركة بالمال ، وأن قوة الحركة واستمرارها اعتمد الى حد ما على المعونة التي قدمها هؤلاء اليها (٤٦) . ولم يكن من أهداف الحركة تحرير العبيد ، بل ان خطب صاحب الزنج تعد الانصار بالعبيد والمال!! ولعل ما ذكرناه هنا عن حركة الزنج يحولها من «ثورة عبيد» الى مغامرة سياسية حاكها مجموعة من رؤساء القبائل الطموحين للسلطة ، وموّنها المرابون من اليهود والتجار .

وفي اعتقادنا أن الدعوة الاسماعيلية الأولى وربيبتها الحركة القرمطية نبتت وترعرعت في نفس البيئة التي أوجدت حركة الزنج . ولذلك حاول القرامطة تأسيس قاعدة قوية لهم في سواد العراق وكسب الانصار من فلاحي السواد والزنج والبدو والقبائل العربية في اطراف الصحراء العراقية - السورية . وهذه القطاعات هي نفسها القوة الدافعة وراء حركة الزنج كذلك . وكما رفعت حركة الزنج شعار التشيع العلوي باعتباره الشعار المعارض للعباسيين . رفعت حركة القرامطة نفس الشعار . . . ومثلما ادعى صاحب الزنج النسب العلوي ، تبنى بعض زعماء القرامطة نفس الادعاء . . . وكما وعد صاحب الزنج أتباعه بتمليكهم الأراضي والعبيد والنساء وباع الأسيرات من نساء قرى السواد ومدنها بأبخس الأثمان . فقد وعد زعماء القرامطة أنصارهم بتمليكهم أملاك ساداتهم لأنها حق مشروع لهم «وسينقذونهم من ورطات الذل والفقر ، ويملكونهم ما لا يستغنون به عن التعب والكد» . ومثلما اعتمدت حركة الزنج على نهب مدن السواد وقراها . كذلك فعل قرامطة العراق وبادية الشام بالقرى والمدن في سواد العراق وعلى حافة صحراء بادية الشام وعمان وبالقوافل التجارية وقوافل الحج .

ومهما قيل عن الابعاد الاجتماعية والاقتصادية لحركة القرامطة ومحاولتهم تحقيق المساواة والرفاه المادي عن طريق جمع أموال المجتمع بيد الداعي أو المختار ، لتوزع على أفراد المجتمع حسب حاجتهم لها بحيث لا تبقي مُعوز بينهم ، فإن هذه الفرضيات تبقى مجرد فرضيات تعوزها الادلة التاريخية الموثوقة . ولا بد لنا أن نشير هنا الى أنه لم يكن على أقل تقدير من أهداف حركة القرامطة تحرير العبيد ، لأن القرامطة أنفسهم كانوا يملكون العبيد في البحرين ، وقد سخروا حوالي ثلاثين ألفاً منهم في أعمال

الزراعــة [٤٧] . على أن الاجراء الذي اتخذه حمدان قرمط في العراق ، وذلك بفرض ضريبة على دخل الفرد يبقى اجراءً مهماً رغم أننا لا نعلم مدى نجاحه وأثره ولا مدى تطبيقه في مجتمعات قرمطية اخرى . ولذلك فمن الصعب تسمية تجربة القرامطة بالتجربة «الاشتراكية» أو ما اليها من اصطلاحات القرن العشرين!!

وعلى المستوى السياسي يصطلح بعض الباحثين اسم "الجمهورية الديمقراطية" حين يصفون نظام حكم القرامطة . . . وفي ذلك خيال كبير ، فمثلما يصعب علينا تسمية حكومة الخلفاء الراشدين او نظام الامامة الاباضية في عمان بأنه نظام جمهوري . يصعب علينا اطلاق ذلك على النظام السياسي للقرامطة . فليس بدعة في تاريخ الاسلام والعروبة أن يكون الحكم شورى ، ذلك أن القبيلة العربية قبل الاسلام كانت تحكم من قبل أهل الشورى (أهل الحل والعقد) يترأسهم الشيخ الذي يعتبر الأول من أقرانه . وكذلك كان حكم الخلفاء الراشدين ، وحكم الاباضية في عمان وهي حركة سبقت القرامطة وعاصرتها . ففي البحرين كان الحكم القرمطي بيد آل الجنابي يعاونهم أصحاب الحل والعقد (العقدانية) ، وكان الرئيس يستشيرهم فهو السيد وهم الأشيرة (٤٨) على أن الزعامة السياسية والعسكرية بقيت وراثية ومحصورة بيد آل الجنابي ، وتبع ذلك في فترة ضعف القرامطة نزاعات بين أفراد العائلة الواحدة على الزعامة وأدى الى انشقاقات وصدامات في داخل الحركة القرمطية نفسها . ولعل هذه المعلومات التي وردت في مصادرنا عن النظام السياسي القرمطي لا تجعله قريباً جداً من «الجمهورية الديمقراطية» !!

وربما خامرت أذهان القرامطة فكرة اسقاط الخلافة العباسية ، وهي في أزمتها وضعفها ، ولذلك شنوا غاراتهم التي هددت حتى بغداد ، ورفعوا الشعار العلوي الذي يجعلهم بديلاً محتملاً للعباسيين ، ولكن القرامطة سرعان ما أدركوا عدم قدرتهم على تحدي السلطة العباسية وحلفائها الحمدانيين ، ولذلك عمدوا الى أسلوب «الكر والفر» . . . الضغط والتهديد . . . السلب والنهب ثم الانسحاب الى قواعدهم . . . خطف الشخصيات البارزة في المجتمع . . . كل ذلك من أجل الحصول على مكاسب آنية سياسية أو اقتصادية .

وقد رأى بعض المؤرخين وجود آراء مشتركة بين القرامطة والخرمية ، ولكن من الصعب اعتبار القرامطة فرقة خرمية ، فالحركة القرمطية ازدهرت في أقاليم عربية ، وضمت الى صفوفها نسبة كبيرة من البدو والقبائل اضافة الى الزنج والنبط ، ورغم أن الدعاة بشروا بتعاليم القرمطية في ايران الا أنه لم يقدر لهذه الحركة الانتشار في ايران ، وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين :

« لم تستطع الدعوة (في ايران) أن تنجب دعاة محاربين يتصفون بصفات الدعاة الذين أنجبتهم الدعوة في العراق وسوريا واليمن والمغرب ، بل كانت هذه الحركة تتجه الى أساليب الاقناع العقلي والتأثير العلمي في المستجيبين عن طريق العلم والثقافة » (٤٩) .

ولذلك فلم يكن واضحاً أن من أهدافها اعادة المجد الفارسي أو السلطان السياسي الساساني . على أننا يجب أن نستدرك ونقول بأنه مهما كانت عقيدة القرامطة ومهما كانت آراؤهم السياسية ، فإن هذه العقيدة لم تمنع هؤلاء المغامرين السياسيين من الدخول في محالفات سياسية او اتفاقات اقتصادية لاقتسام الغنائم مع أي طرف من الاطراف ، وهم بهذا يشبهون الى حد ما زعماء حركة الزنج . لقد دخل القرامطة في تحالف مع البويهيين بعد سيطرة هؤلاء على العراق واتفقوا معهم على اقتسام الفوائد المتأتية من تجارة الخليج العربي ، وكانت لهما مراكز لجباية المكوس في ميناء البصرة (٥٠) ، ومراكز أخرى على طرق التجارة البرية . واتفق القرامطة مع الاخشيديين حكام مصر وسوريا على حماية قوافلهم التجارية بين بلاد الشام ومصر والحجاز مقابل مبلغ سنوي يدفعه الاخشيديون للقرامطة . وساعدوا البويهيين في حربهم ضد السامانيين في الري ، ودخلوا في حروب طاحنة مع الحمدانيين حلفاء العباسيين ثم هادنوهم ووقفوا على الحياد في الحرب البويهية الحمدانية ، وهاجموا الفاطميين حيث امتنعوا عن دفع الاموال السنوية التي كان يدفعها الأخشيديون لهم ، ولكن الفاطميين صدوا هجومهم مرتين في حرب دموية طاحنة (٥١) .

وهاجم القرامطة قوافل الحجيج ونهبوها وأسروا شخصيات معروفة فيها . وسلبوا الحجر الاسود من الكعبة احتجاجاً على عدم مشاركتهم في الفوائد المتأتية من تجارة

موسم الحج ، ورفضوا اعادته رغم أن العباسيين عرضوا عليهم فدية من المال .

لقد كان لظهور القرامطة على الساحة العربية في تلك الفترة الحرجة التي مرت بها الخلافة العباسية والسلطة المركزية في بغداد آثاراً سلبية عديدة على المجتمع الاسلامي حينذاك . ولعل أبرز تلك الاثار :

أولاً : ان هجمات القرامطة المستمرة على المدن والقرى أجبرت السلطة المدنية برئاسة الوزير ابن الفرات في وزارته الثالثة الى اللجوء الى الجيش ، وأدى ذلك الى زيادة تدخل الجيش في السياسة ؛ فبعد أن نجحت السلطة المدنية في ابعاد القائد مؤنس عن بغداد اضطر ابن الفرات تحت وطأة تهديد قرمطي جديد أن يستدعي مؤنس ، وبذلك عادت المنظمة العسكرية تسيطر على ادارة البلاد [٥٢] .

ثانياً : ان هجمات القرامطة المستمرة على المدن أوجدت جواً من الترقب والعيش في ظل الخطر وتحت وطأة التهديد والخوف . ان هذا الجو النفسي المشحون بالترقب والخوف أدى الى حدة النزاعات بين المذاهب والفرق وقطاعات المجتمع . ولعل ذلك بدا واضحاً في بغداد ذاتها (٥٣) . فقد حدثت اضطرابات في بغداد واتهم الناس الوزراء وخاصة ابن الفرات بموالاته القرامطة وسموه «القرمطي الكبير» بسبب عدم اتخاذه اجراءات شديدة وآنية ضدهم . وزادت الصدامات المذهبية حدة بين أحياء بغداد ، وأخذت السلطة تقسو في التعامل مع كل من يدين برأي يخالف مذهبها . فقد اتهم الحلاج المتصوف بتهمة الزندقة وحتى بالقرمطية وحوكم وأعدم . ولعل هذا مثل بارز لذلك الجو المشحون بالخوف والترقب من القرامطة «الزنادقة الملحدين» .

ورغم أن البويهيين ، كما أوضحنا ، دخلوا في مفاوضات ومحالفات مع القرامطة ، فإن ذلك لم يغير من حدة الجو السياسي ، فالرأي العام لم يوافق أبداً على موقف البويهيين هذا من القرامطة ، وبقي الخلفاء العباسيون (٥٤) يعبرون عن رأي الناس عموماً في معاداتهم للقرامطة .

ثالثاً : ظهرت حركة القرامطة في المجتمع الاسلامي معبرة عن مشاعر اقليمية [٥٥] ضيقة وعن السخط والتذمر من قبل بعض القطاعات الاجتماعية في مناطق معينة مثل الأعراب والبدو في بادية الشام ، وقبائل البحرين ، والزنج والنبط

والأعراب في سواد العراق . لقد انتهزت الحركة الشيعية الاسماعيلية وحركات معارضة أخرى مثل هذه المشاعر الاقليمية في اليمن وطبرستان وافريقيا وعمان وخراسان وأذربيجان ، وقد سارت الحركة القرمطية على المنوال نفسه فظهرت بمظهر المعبر عن هذه المشاعر الاقليمية . ولهذا لم تكسب الحركة القرمطية قطاعات كبيرة من المجتمع بل ان جماهير الناس الذين تسميهم رواياتنا التاريخية «العوام» حاربوا ضدها في قرى السواد ، وهذا يذكرنا بالموقف نفسه الذي اتخذته العامة في سواد العراق وخاصة البصرة وقراها تجاه حركة الزنج!! ولعل افتقار الحركة القرمطية للتأييد الجماهيري كان عاملاً مهماً في اضمحلالها في الفترة الاولى (٢٦٠ - ٢٩٥هـ / ٨٧٣ - ٩٠٧م) اضافة الى الانشقاقات التي حدثت في صفوفها وملاحقة السلطة لها .

رابعاً : لم يكن القرامطة في سياساتهم مثاليين كما يحاول البعض من الكتاب الرومانتيكيين (٥٦) تصويرهم ، فقد اعتمدوا على التهديد والسلب والنهب ، وشجعوا المشاعر الاقليمية ، وانتهكوا حرمات تعتبرها الجماعة الاسلامية مقدسة ، وقتلوا الحُجاج يوم التروية ورموهم في زمزم .

وقد فشلوا في تحقيق المساواة بين افراد مجتمعهم لاستغلالهم العبيد في مجتمعهم في البحرين ، وفشلوا في تحقيق الوحدة والانسجام بين صفوف أتباعهم من العرب والزنج . وتشير رواية تاريخية الى أن سبب انسحابهم من عمان يعود الى الانشقاق[٥٧] ، الذي حصل بين قواتهم من العرب والزنج في عمان ، مما جعل أهل عمان قادرين على طردهم ، ولعل هذه الانشقاقات تعود الى أن القرامطة ضموا الى صفوفهم كل من يستطيعون كسبه ؛ ومن المشكوك فيه ان القطاعات التي انضمت اليهم كانت تدرك تعقيدات مذهبهم او حقيقة آرائهم السياسية ، وأن المراحل السبعة التي يشير اليها بعض المؤرخين كانت مقتصرة على الدعاة فقط . ولم يعتمد حمدان قرمط الا على أقربائه الذين جعلهم نقباء لدعوته ، والأكثر من ذلك فإن رقي الفرد في مراتب الحركة القرمطية لم يكن يعتمد على مقدرته في تفهم عقيدة الدعوة ونشاطه في نصرتها ، بل كان حمدان قرمط يجعل شيوخ العشائر ورؤوس العصبيات في مرتبة «المكاسر» وهي أعلى مرتبة للدعاة ، وذلك لنفوذهم على أتباعهم وقبائلهم ، فاذا ما انضم الرئيس تبعته جماعته [٥٨] .

المبحث الثاني

الحشيشية (الدعوة الجديدة)

هي حركة منشقة عن الاسماعيلية عرفت لدى اتباعها باسم (الدعوة الجديدة) ولدى معاصريها بأسماء عديدة منها النزارية لاعترافها بنزار بن المستنصر الفاطمي اماماً بعد أبيه . والحشيشية بسبب تعاطيهم منقوع الحشيش المخدر بأمر زعيمهم شيخ الجبل الحسن ابن الصباح . كما عرفت في اوربا باسم السفاكين The Assassins لأنها تبنت مبدأ الارهاب والاغتيال السياسي لتحقيق أهدافها[٦٠] .

وتمثل الحركة الحشيشية جهود العقائد السابقة للاسلام لهدم العقيدة الاسلامية وتخريبها ومن ثم احلال عقائد اخرى محلها . أما بعدها السياسي فيتضمن تدمير الخلافة المعبرة عن القيم والمثل العربية الاسلامية السياسية .

لقد أشرنا سابقاً الى الانشطارات التي تعرضت لها الاسماعيلية ونود أن نشير هنا الى أن الانشقاق الذي يمت بصلة الى موضوع بحثنا «الدعوة الحشيشية» هو الانشقاق الذي وقع بعد وفاة الفاطمي المستنصر بمصر سنة ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م فلقد قاست الحركة الاسماعيلية التقليدية في مصر منذ وفاة الحاكم بأمر الله من سيطرة قادة الجيش على الادارة المدنية وتحكمهم في سياسة الدولة فمنذ سنة ١٠٧٤م / ٤٦٧هـ أصبح القائد الأرمني أمير الجيوش بدر الجمالي الحاكم الحقيقي للدولة الفاطمية ولم يعد للخليفة الفاطمي أي أثر في السياسة . كما لم تعد الدولة تعنى بأمور الدعوة الاسماعيلية ونشرها في أنحاء جديدة من العالم الاسلامي .

وحين توفي المستنصر الفاطمي كان أمام الافضل بن بدر الجمالي خياران لا ثالث لهما فإما أن يختار للخلافة نزار الابن الاكبر للمستنصر وكان ناضجاً كما عرف عن والده أنه رشحه لولاية العهد وحظي كذلك بتأييد الدعاة الاسماعيلية . أو أن يعين المستعلي وهو الابن الاصغر للمستنصر ولم يكن له أي فئة تؤيده أو دعاة ينادون بزعامته ولكنه كان

يمت بصلة المصاهرة الى الافضل بن بدر الجمالي . وقد آثر هذا الاخير أن يختار المستعلي للخلافة ضارباً عرض الحائط رغبة الخليفة السابق والدعاة الاسماعيلية . ولا شك فإن المستعلي الضعيف سيكون خليفة بالاسم فقط اما الحكم الفعلي فهو بيد الافضل الجمالي (٦١) .

لقد شق الافضل بن بدر الجمالي ، باختياره المستعلي ، الحركة الاسماعيلية الى قسمين : النزارية وهم الذين يعترفون بنزار بن المستنصر اماماً للدعوة والمستعلية الذين اعتبروا المستعلي هو الامام الشرعي بعد ابيه المستنصر . وفي روايات تاريخية (٦٢) ان نزاراً أكره على التخلي عن الامامة ثم أودع السجن مع ابنه حيث لقيا حتفهما . ولعل الافضل ابن بدر الجمالي هذا كان مدفوعاً عن قصد ووفق خطة مرسومة أراد بها أن يبعد الخلافة الفاطمية في مصر عن النشاطات الاسماعيلية في بلاد فارس . ولقد كان له ما أراد اذ انشقت الفرقة الاسماعيلية الشرقية في بلاد فارس بقيادة الحسن بن الصباح عن الخلافة الفاطمية ولم تعد تعترف بامامة المستعلي او بمذهبه الاسماعيلي بل دانت بالولاء الى نزار وابنائه من بعده . وفي رواية تاريخية ان المهتدي وهو أحد أبناء نزار نقل الى بلاد فارس ونشأ هناك تحت رعاية الحسن بن الصباح . وبهذا بدأ التاريخ الحقيقي للحشيشية .

« الدعوة الجديدة » في المشرق الاسلامي :

قطعت الحركة الاسماعيلية النزارية (الحشيشية) كل علاقاتها بالخلافة الفاطمية بمصر بل عدتها -مثل الخلافة العباسية- خلافة غير مشروعة ومعادية من الواجب اسقاطها . وقد مرت الحشيشية تحت زعامة الداعية الحسن بن الصباح بفترة نشطة على الصعيدين الفكري والسياسي .

أما زعيم (الدعوة الجديدة) في بلاد فارس الحسن بن الصباح ، فتشير رواياتنا التاريخية بأنه كان من مواليد قم أو الري ، درس في نيسابور حيث تلقى علوم الفقه والشريعة مع صديقه عمر الخيام وربما كذلك نظام الملك !!

اعتنق الحسن بن الصباح الاسماعيلية في فترة مبكرة من حياته ويحدثنا هو عن نفسه فيقول :

« .. وتعرفت الى ابي نجم السراج ، رغبت اليه في أن يزيد في حديثه عن مذهبه وأخذت أفكر عميقاً في هذا المذهب (الاسماعيلي) ثم قدر لي أن أتعرف بالداعي مؤمن وكان موفداً الى مدينة الري من عبدالملك بن عطاش داعي الدعاة في العراقيين فتوسلت اليه أن يقبل مني البيعة للخليفة الفاطمي بمصر فتردد الداعي ثم أجابني الى طلبي وبذلك دخلت الدعوة الاسماعيلية . . » [٦٣] .

ويبدو ان الحسن بن الصباح هذا قد تقدم بسرعة في مراتب الدعوة الاسماعيلية وحين زار القاهرة سنة ١٠٧٨م / ٤٧١هـ كان من دعاة الاسماعيلية الكبار في المشرق . وفي القاهرة اتصل بالخليفة المستنصر بالله واستقى منه علوم الدعوة وتعرف اليه ، كما علم منه أن ولي عهده سيكون ابنه الاكبر نزار . ولكن اقامة الحسن بن الصباح في مصر لم تدم طويلاً حيث أزعجت فعالياته الوزير بدر الجمالي فعمل على اخراجه من مصر بشتى الوسائل . وقد جاب الحسن بن الصباح العديد من الاقطار بعد خروجه يدعو للمذهب الاسماعيلي وللخليفة المستنصر ، فزار بلاد الشام والعراق والاحواز (خوزستان) ومدن عديدة اخرى ، وحين علم الحسن بن الصباح ما حل بنزار بن المستنصر في مصر هاله ذلك فانشق عن الدعوة وتبرأ من الامام الجديد واتهم الدعاة بالتآمر على المذهب الاسماعيلي وبدأ يفكر بضرورة القيام بحركة لتأسيس دولة اسماعيلية جديدة في بلاد فارس تكون مقراً للنزارية [٦٤] .

لقد كانت سنة ٤٨٣هـ / ١٠٩٠م منعطفاً مهماً في تاريخ الحركة الحشيشية في بلاد فارس حين تمكن الحسن بن الصباح ان يستولي على قلعة آلموت (بالعربية عش العقاب) وهي قلعة منيعة جنوبي بحر قزوين شمالي غربي مدينة قزوين[٦٥] . وقد نجح الحسن بن الصباح أن يكسب الكثير من سكان الديلم وأذربيجان المجاورين لمركزه في آلموت ولم تمض مدة طويلة حتى استطاع الحسن بن الصباح أن يجند أعداداً كبيرة من الارهابيين الذين عرفوا باسم «الفداوية» ، والذين غدوا وسيلة بيد الحسن بن الصباح لتحقيق أهدافه عن طريق الارهاب واغتيال الخصوم وتصفيتهم .

وقد نقل العديد من المؤرخين المحدثين القصة التي ذكرها الرحالة الاوربي ماركو بولو الذي زار حصون الحشيشية في القرن الثالث عشر الميلادي ، وفي القصة تظهر الطريقة

التي كان الحسن بن الصباح يدرب فيها أتباعه ومريديه من «الفداوية» تدريباً ذهنياً وجسدياً تقول القصة (٦٦) :

ان شيخ الجبل - الحسن بن الصباح - أنشأ في واد يقع بين جبلين حديقة فيحاء فسيحة فيها أنواع الفاكهة والزهور وبنى فيها مقصورات ذات نقوش . وأجرى في الحديقة أنهاراً من خمر ومن عسل ومن لبن وأسكن فيها الفتيات الجميلات من حور العين والفتيان من الولدان المخلدين . وأشاع فيها جواً مرحاً وموسيقيا غنائياً راقصاً .

وقد دبر ذلك كله لفتنة مريديه من الفداوية الذين تتراوح أعمارهم بين الثانية عشرة والعشرين . وكان (شيخ الجبل) يدخلهم جنته جماعات صغيرة حيث يسقيهم من منقوع الحشيش فينامون ثم ينقلون الى داخل الجنة فاذا ما استيقظوا وجدوا أنفسهم بين هذه الملذات في جنة الشيخ .

فاذا ما أراد شيخ الجبل اغتيال أحد خصومه أمر أحد "الفداوية" بذلك واعداً اياه بالجنة التي رآها وعاش فيها ، اضافة الى الطاعة العمياء التي اتصف بها هؤلاء «الفداوية» فقد كانوا مدربين باتقان على حمل السلاح . ومن المهم أن نلاحظ بأن السلاح الذي كان يستعمله هؤلاء كان على الدوام الخنجر او السكين فهم لم يستعملوا على الاطلاق السم أو أي نوع آخر من السلاح . كما أن الاغتيال كان يعد لدى الحشيشية واجباً دينياً ذا صفة مقدسة .

لقد عاث الحشيشية فساداً وعبثوا بالأمن العام وأقلقوا الناس وأرعبوهم لكثرة ما كانوا ينفذونه من أعمال الاغتيال والارهاب . وينقل المؤرخ العماد الاصفهاني وصفاً لحالة المجتمع الاسلامي في القرن الخامس الهجري فيقول :

« فنابت النوائب وظهرت العجائب وفارق الجمهور من بيننا جماعة نشأوا على طباعنا وكانوا معنا في المكتب وأخذوا حظاً وافراً من الفقه والأدب .

وكان بينهم رجل من أهل الرأي ساح في العالم وكانت صناعته الكتابة فخفي أمره حتى ظهر وقام . فأقام من الفتنة كل قيامة واستولى في مدة قريبة على حصون وقلاع معينة وبدأ في القتل والفتك بأمور شنيعة وخفيت عن الناس أحوالهم . . وأخافوا السبل وأجالوا على الأكابر الأجل . . ولم يجد أحد من الملوك في حفظ نفسه منهم حيلة» (٦٧) .

ومنذ البداية حاول الحسن بن الصباح أن يحصن نفسه وأتباعه في قلاع متناثرة في أقاليم وعرة مثل قزوين والجبال وأذربيجان وبقيت قلعة آلموت المركز الرئيسي ومقر الحسن ابن الصباح الذي عد نفسه نائباً عن الامام النزاري . وقد جلب له أسلوبه المعتمد على العنف والاغتيال وبث الرعب بين الناس الكثير من الاتباع خوفاً أو طمعاً ، وهكذا كان بامكانه أن يعتمد على «الرتل الخامس» المنتشر في العديد من مدن الخلافة العباسية أو الاقاليم التابعة للسلاجقة أو للفاطميين . وكان أمام العديد من الامراء خياران اما التعاون مع الحشيشية او الاغتيال على أيديهم . وفي قائمة ضحاياهم العديد من الخلفاء والوزراء والامراء والسلاطين لعل من أشهرهم الخليفتين العباسيين المسترشد والراشد والخليفة الفاطمي الآمر والوزير نظام الملك وأمراء مسلمين وصليبيين في بلاد الشام كما حاولوا اغتيال ملكشاه السلجوقي وصلاح الدين الايوبي الا أنهم أخفقوا .

وقد مرت الدعوة الحشيشية خلال الفترة موضوع البحث بدورين رئيسيين :

١ - دور الستر الاول من ٤٨٨هـ - ٥٥٧هـ كانت الدعوة خلال هذا الدور بيد داعي الدعاة وكبار الدعاة ، وأولهم الحسن بن الصباح الذين ينوبون عن الامام المستور من أبناء نزار . وقد توفي الحسن بن الصباح سنة ٥١٨ / ١١٢٤م وهو في نحو التسعين من عمره . قضاه في نشر الدعوة الحشيشية وأساليبها الرهيبة وطابعها العنيف الذي عرفت به في التاريخ . وقد أوصى في وصيته الى اثنين أحدهما للزعامة الروحية والثاني للزعامة الدنيوية وقيادة «الفداوية» .

٢ - دور الظهور الاول ويبدأ باعلان الحسن بن محمد امام الحشيشية في المشرق امامة الظهور وادعاءه بأنه من نسل نزار سنة ٥٥٧هـ وينتهي هذا الدور باجتثاث المغول بقيادة هولاكو لقلاع الحشيشية واستيلائهم على آلموت وقتلهم امام الحشيشية ركن الدين خورمشاه سنة ٦٥٤هـ / ١٢٥٥م .

يقول المؤرخ ابن الاثير ان أول قتيل للحشيشية في المشرق كان مؤذناً من ساوة دعاه الحشيشية لكي ينضم الى حلقتهم فرفض فخشوا أن يفشي أسرارهم للسلطة فقتلوه . وفيما بلغت الانباء الوزير نظام الملك أمر بقتل رئيس الحلقة طاهر النجار فمثل بجسده

وجره العامة في السوق وهذا «اول اسماعيلي يقتل» في بلاد فارس .

الا ان السلطة السلجوقية لم تهمل خطر الحشيشية فقد أرسل ملكشاه السلجوقي سنة ١٠٩٢م حملتين واحدة ضد قلعة آلموت والثانية ضد قوهستان . ولكن الحملتين لم تحققا أهدافهما المنشودة . بينما توصل الحشيشية في نفس السنة الى احراز أكبر نصر لهم على الساحة السياسية الا وهو قتل عدوهم الوزير نظام الملك حيث جاءه أحد الفداوية بزي صوفي في منطقة نهاوند وضربه بسكين في رمضان ٤٨٥هـ / تشرين الاول ١٠٩٢م فكان مقتله بداية سلسلة طويلة من أعمال الاغتيال السياسي للملوك وأمراء وقادة وحكام وفقهاء ووزراء .

لقد كان هؤلاء الفداوية الحشيشية زمرة ارهابية — من وجهة نظر السلطة السلجوقية — من الواجب قتلهم وكما قال أحد الفقهاء «ان سفك دم باطني أكثر ثواباً من قتل سبعين كافر رومي» . أما بالنسبة للحشيشية فإن الفداوية يمثلون جماعة مخلصة وأنهم بتفانيهم في مهاجمة الظالمين يقدمون البرهان النهائي لاخلاصهم وينالون شرف «الشهادة» .

لقد استمر الحسن بن الصباح في كسب الأتباع وكان منهم حكام المدن كما استولى على قلاع جديدة وخاصة أن السلاجقة بعد موت ملكشاه دخلوا في صراع على السلطة بين السلطان الجديد بركياروق وأخيه سنة ١٠٩٢م / ٤٨٥ هـ محمد تير . بل أكثر من ذلك فإن بركياروق ساعد سرياً نشاطات الحشيشية ضد أخيه وخاصة حشيشية قوهستان . ومن محاولات الاغتيالات السياسية في آلموت حوالي خمسين اغتيالاً وقع في عهد الحسن بن الصباح بدءاً بنظام الملك وأن أكثر من نصفها تعود الى هذه الفترة من حكم بركياروق .

في سنة ٤٩٤هـ / ١١٠٠م انتصر بركياروق على أخيه ولما كان الحشيشية قد ساعدوا عن طريق الارهاب السياسي والاغتيالات في تحقيق هذا النصر فقد كان على بركياروق أن يمنحهم بعض الامتيازات أو على الاقل ان يتغاضى عن نشاطهم . وقد تغلغلوا بالفعل في البلاط السلجوقي والأكثر خطورة في الجيش السلجوقي فكسبوا العديد من الجند والقادة . كما هددوا كل من يعارضهم بالاغتيال . ولهذا كان الامراء يلبسون الدروع

والزرديات تحت ثيابهم «واستأذنوا السلطان بركياروق بالدخول عليه بالسلاح وأعلموه بخوفهم من أعدائهم فأذن لهم»!!

لم يستمر تغاضي بركياروق عن الحركات الحشيشية فخطرهم المتزايد وضغط الامراء والاتباع عليه جعله يغير من سياسته تجاه الحشيشية فقد اتفق سنة ١١٠١م / ٤٩٥ هـ مع السلطان سنجر أمير خراسان للقيام بعمل مشترك ضدهم في قوهستان وطبس وهدمت العديد من القلاع الحشيشية الذين خضعوا للسلاجقة وتعهدوا بعدم بناء حصون جديدة أو شراء سلاح جديد أو الاستمرار في الدعوة الى مذهبهم . ولكن الرأي العام الاسلامي لم يكن راضياً عن سنجر لعقده اتفاقية مع الحشيشية بل كان من الأصوب اجتثاث أصولهم .

أما في أصفهان وبعض مناطق العراق فإن بركياروق لم ينظم حملة عسكرية جدية ضدهم ولكنه سمح للناس بتتبعهم وقتل العديد منهم في أصفهان وكذلك في بغداد حيث أحرقت الكثير من الكتب ذات الصبغة المتطرفة .

ولكن الارهاب الحشيشي عن طريق الاغتيال استمر حين اغتيل مفتي أصفهان في الجامع وكذلك محتسب بيهق وزعيم الكرامية في نيسابور .

لقد بذل السلطان الجديد محمد تبر جهداً مضاعفاً ضد الحشيشية بعد توليه السلطة سنة ٤٩٩هـ / ١١٠٥م فلم يكن عنده أمر أهم من قصد الباطنية وحربهم والانتصاف للمسلمين من جورهم وعسفهم .

ففي سنة ٥٠١هـ / ١١٠٧م استولى على قلعة أصفهان وأسر زعيمهم ابن عطاش وشهر به في شوارع أصفهان ثم قتله وأرسل الى بغداد . وفي هذه المناسبة أصدرت السلطة السلجوقية في غربي فارس منشوراً أعلنت فيه انتصارها على الحشيشية في أصفهان ومما جاء فيه :

« .. وكان حقاً علينا أن نجاهد عن حمى الدين ونركب الصعب والذلول في مقارعتهم ولو الى الصين » .

وفي العراق تنازل الحشيشية عن تكريت التي ملكوها حوالي اثنتي عشرة سنة . وكذلك هوجمت قلاع الحشيشية في قوهستان وارجان . ورغم أن السلطان السلجوقي

أرسل وزيره أحمد بن نظام الملك للاستيلاء على قلعة آلموت سنة ٥٠١هـ / ١١٠٧م لكن الحملة لم تحقق غايتها . ولما كان الوزير أحمد الذي قتل أبوه وأخوه فخر الملك على يد الحشيشية مصمماً على معاقبة الحشيشية فقد حث السلطان على بدء حرب الاستنزاف اذ كانت القوة العسكرية غير قادرة على اخضاع ألموت . وقد استمرت الحرب زهاء السنة ٥١١هـ / ١١١٧م - ٥١٢هـ / ١١١٨م ولكنها انتهت بموت السلطان محمد في أصفهان .

« فتشتت العساكر وترك الملاحدة أحياء بل أنهم استولوا على المؤن والسلاح الذي تركته العساكر في مكان الحصار » !!

ويبدو من بعض المصادر التاريخية أن سبب انسحاب الجيش السلجوقي لم يكن بسبب موت السلطان محمد بل بسبب مؤامرة دبرها أحد الوزراء السلاجقة ناصر بن علي الدركزيني الذي أثار السلطان الجديد محمود بن محمد ضد قائد الحملة مما أدى الى تشتت الجيش .

وبعد موت السلطان دخل السلاجقة في صراع جديد فيما بينهم حول السلطة وهذا ما جعل الحشيشية تتنفس الصعداء وتتخلص من الضغط المتزايد عليها . على أن الحشيشية قبل هذه الفترة وخلالها استمروا في تدبير عمليات الاغتيال والتخطيط للارهاب السياسي فقتلوا عبدالله الخطيب قاضي أصفهان سنة ١١٠٩م كما حاولوا اغتيال الوزير أحمد بن نظام الملك لكنهم نجحوا في جرحه فقط . ووقع كذلك العديد من الضحايا من قضاة وفقهاء ومشايخ بخناجر الفداوية الحشيشية .

توفي الحسن بن الصباح سنة ١١٢٤م / ٥١٨هـ ولكن قبل وفاته جرت مفاوضات بين آلموت والقاهرة من أجل رأب الصدع والعودة الى الوفاق الا أن الفاطميين بمصر والحشيشية بفارس تمسكوا بوجهات نظرهم مما أدى الى اخفاق المفاوضات . وكان الحسن ابن الصباح قد اختار قبيل وفاته خليفته وهو بزرك أميد . وقد شجع موت الحسن بن الصباح السلطان السلجوقي سنجر على القيام بعدة حملات ضد الحشيشية سنة ١١٢٦م / ٥٢٠ هـ . وكان وزيره معين الدين الكاشي المدبر لهذه الحملات :

« بغزو الباطنية وقتلهم أينما كانوا وبنهب أموالهم وسبي حريمهم . . وسير الى كل

طرف من أعمالهم جمعاً من الجند وأوصاهم أن يقتلوا من لقوه منهم » .

كما قاد سنجر بنفسه حملة اخرى ضد ألموت وقتل أكثر من عشرة آلاف من الحشيشية ولكن الحشيشية ما لبثوا أن انتقموا من الوزير الذي اغتيل سنة ١١٢٧م / ٥٢١ هـ .

على ان استمرار النزاع بين امراء السلاجقة زاد من قوة الحشيشية . فقد اغتالوا الخليفة العباسي سنة ١١٣٩م / ٥٣٤ هـ حين وقع أسيراً بيد مسعود السلجوقي . وتتهم بعض الروايات السلطان مسعود بالتواطؤ مع الحشيشية أو الاهمال المتعمد في حراسة الخليفة من خناجر الحشيشية . وقد تبع ذلك سلسلة من الاغتيالات خلال حكم بزرك أميد زعيم الحشيشية لعدد من الحكام والمفتين والمحتسبين .

واستمرت الاغتيالات خلال حكم محمد بن بزرك أميد الذي جاء للسلطة سنة ١١٣٨م / ٥٣٣ هـ ، وكان من بين الضحايا الخليفة العباسي الراشد بن المسترشد !!

على أن الحركة الحشيشية في المشرق لم تبق على حيويتها التي كانت عليها ايام الحسن بن الصباح بل غدت قلاعهم مراكز لأسر حاكمة اقليمية وليست رأس حربة للانقضاض على الخلافة العباسية وتأسيس دولة نزارية كبرى . كما أن الحركة الحشيشية قد دخلت في متاهات عقائدية حين أظهر الحسن الثاني بن محمد (١١٦٢-١١٦٦م) / ٥٥٨ - ٥٦٢ هـ آراءه الجديدة بطرح الفرائض وعدم اقامة الشعائر وأنه خليفة الامام المستور وحجته . وانقسم الحشيشية بين متقبل للتفسير الجديد ورافض له . فاستخدم الحسن الثاني سياسة تعسفية لفرض تعاليمه . ولكن حفيد الحسن الثاني وهو الحسن الثالث بن محمد (١٢١٠-١٢٢١م) / ٦٠٧ - ٦١٨ هـ ، أمر بالعودة الى الاسلام الصحيح كما تحالف مع الخليفة العباسي الناصر لدين الله في صراعه ضد الخوارزمية . الا أن هذه لم تكن سياسة ثابتة للحشيشية الذين تذبذبوا بين العباسيين والخوارزميين . كما أنهم حاولوا أن يتقربوا للمغول حين بدأ خطرهم واضحاً على المشرق بعد أن انهارت الدولة الخوارزمية . ومهما كان نوع التفاهم بين الحشيشية والمغول فانه لا يمكن أن يستمر طويلاً فقد قضى هولاكو على قلاعهم ودمرها تدميراً تاماً سنة ١٢٥٦م / ٦٥٤ هـ قبل وصوله

الى العراق . ولا بد أن نشير هنا بأن الحشيشية نقضوا تعاليم الحسن الثالث بعد اغتياله من قبل أحد الفداوية وعادوا سيرتهم الأولى وعقيدتهم الباطنية القديمة . وكان هولاكو الوثني يطلق عليهم اسم (الملاحدة) (٦٨) .

« الدعوة الجديدة » في بلاد الشام:

ان الوضع السياسي المتدهور في بلاد الشام حيث الامارات والاتابكيات السلجوقية المتنازعة بعضها مع بعض وكذلك الاطماع الفرنجية الاوربية هو الذي أغرى الحشيشية التركيز على بلاد الشام بحسبانها تربة خصبة للدعوة الجديدة . خاصة أن بلاد الشام عرفت النشاط الاسماعيلي منذ فترة مبكرة حين كانت سلمية (قرب حماة) مركزاً للدعوة السرية . ثم ان اجزاءً من بلاد الشام وقعت تحت سيطرة الدولة الفاطمية الاسماعيلية لفترة طويلة نسبياً وكذلك تحت سيطرة القرامطة .

بدأت فعاليات الدعاة الحشيشية في بلاد الشام مع بدايات القرن الثاني عشر الميلادي / السادس الهجري ، ووجدت تجاوباً مقبولاً لدى أنصار الاسماعيلية هناك الذين وقعوا بين نارين : السلاجقة والصليبيين فكانت الدعوة الحشيشية منقذاً لهم للتخلص من الضغط الموجه اليهم من هاتين القوتين في بلاد الشام .

ولا بد من الاشارة بدءاً بأن دعاة الحشيشية في بلاد الشام ارسلهم زعيم الحشيشية الحسن بن الصباح من آلموت وزودهم بتعليماته وأوامره . ثم انهم استمروا يتلقون التعليمات والاوامر من بلاد فارس حتى تسلم راشد الدين سنان بن سلمان زعامة الحشيشية في بلاد الشام بعد سنة ١١٦٢م / ٥٥٨هـ فاستقل بها خلال حياته فقط اذ عادت فارتبطت بفارس مرة أخرى بعد وفاته . وقد بذل زعماء الحشيشية قبل راشد الدين سنان جهدهم لتثبيت مركزهم في بلاد الشام عن طريق الاستيلاء على حصون وقلاع في ارجاء مختلفة من الاقاليم ، فكونوا جيوباً منيعة يبثون منها دعوتهم وينشرون مبادئهم ويرسلون أنصارهم لبث الرعب عن طريق الاغتيال . ولهذا نرى عدداً من امراء بلاد الشام من سلاجقة أو أتابكة أو صليبيين يتعاونون معهم اما خوفاً من القتل أو طمعاً في كسبهم واستخدامهم في قتل خصومهم ومنافسيهم .

ولعل أول زعيم للحشيشية السورية تشير اليه رواياتنا التاريخية هو أسعد الملقب بالحكيم المنجم ، الذي ظهر في حلب مع بدايات القرن الثاني عشر الميلادي - السادس الهجري . وكان أمير حلب السلجوقي الامير رضوان ميالاً الى الحشيشية لا عن عقيدة او ايمان بتعاليمها ولكن ليكسب اتباعها الى جانبه ليزيد بها قوة جيشه اولاً وليهدد خصومه السياسيين بالاغتيال بخنجر «الفداوية الحشيشية» والواقع ان الامير رضوان كان شخصية انتهازية لم يتورع قبل هذا التاريخ من اعلان وفائه للفاطميين بمصر ثم عاد فوالى العباسيين في بغداد ، ويبدو أنه وجد أن الظروف السياسية تحتم عليه أن يتعاون مع الحشيشية في بلاد الشام . وهكذا توطدت علاقاته بالحكيم المنجم زعيم الحشيشية وسمح له بأن يؤسس مركزاً لبث الدعوة الحشيشية سمي (دار الدعوة) . لقد اصبحت حلب في عهد الامير رضوان ملجأ للحشيشية وقد وفد عليها العديد من الحشيشية من بلاد فارس الذين فروا من مطاردة السلاطين السلاجقة لهم وتضييق الخناق على آرائهم المتطرفة . وتحوي رواية تاريخية معلومات توضح ازدهار الحشيشية في حلب حيث تقول (٦٩) :

« وكثروا (الحشيشية) وصار لهم في حلب دار دعوة وعظم شأنهم وصار كل من يجني جناية منهم منعوه وحرسوه وكاتبوا الملوك في أمره حتى يخلصوه فكثر بذلك أتباعهم واشتهر أمرهم واشتدت شوكتهم . وصار الرجل منهم يلقى الرجل من غيرهم فينزع عنه ثيابه ولا يقدر الامتناع منه ولا يجد ناصراً ، يلقى أحدهم المرأة والصبي في الطريق فيقبض عليه ويذهب به أنى شاء ولا يقدر أحد على استخلاصه منه » !!

ان سياسة الامير رضوان تجاه الحشيشية آتت أكلها ، فالظاهر أن هذا الامير لم يكن على علاقة وطيدة مع أخيه دقماق أمير دمشق ولا مع صهره جناح الدولة أمير حمص ولهذا استخدم الحشيشية لاغتيال جناح الدولة أمير حمص ، وقد قاموا بالفعل بالمهمة وقتلوا جناح الدولة بالمسجد الجامع سنة ٤٩٥هـ / ١١٠١م . . فكان اغتياله فاتحة عمليات ارهابية عديدة في بلاد الشام ، فقد اغتيل بعده مباشرة قاضي حلب الذي هاجم في المسجد الجامع سياسة رضوان تجاه أمراء المسلمين بالشام واعتماده على الحشيشية حتى أصبح العوبة بين أيدي زعيمهم . وقد اغتيل هذا القاضي الجريء فكان مصيره

الاستشهاد على يد الحشيشية دون أن تقبض شرطة رضوان على القاتل!! بل على العكس غدت حلب قاعدة تدار منها فعاليات الحشيشية بقيادة الداعي للاستيلاء على قلاع وحصون جديدة في بلاد الشام بحيث ازدادت جيوب الحشيشية حتى بلغت في نهاية المطاف في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي ثمانية حصون هي بانياس ومصياف والقدموس والكهف والخوابي والمنيفة والقليعة والرصافة هذا اضافة الى قلاع أخرى أقل أثراً وأنصاراً من الاقليات في مدن بلاد الشام .

ورغم ان الامير رضوان أمير حلب انقلب في أواخر أيامه على الحشيشية بعد هزيمتهم امام الصليبيين وبعد ازدياد سخط أهل حلب عليهم ، فتبرأ منهم وقتل بعضهم ، الا أن ردود الفعل العنيفة جاءت بعد موت الامير رضوان سنة ٥٠٧هـ / ١١١٣م في شوارع المدينة وقتلت الجماهير الغاضبة الداعية الحشيشي أبا طاهر الفارسي ومثلت بجثته وطافت برأسه . ويقول مؤرخ حديث (٧٠) :

« وأخذ أهالي حلب بالمحنة ، فمن كان اسماعيلياً قتل حتى اضطر عدد منهم الى الخروج من البلد وكثرت الوشايات بينهم حتى لم يبق في حلب اسماعيلي (حشيشي) واحد يظهر مذهبه » .

الا أن الحشيشية الذين فروا من حلب الى قلعة شيزر ردوا على هذه المذابح باغتيال نائب أمير حلب (الرئيس) ابن بديع بعد فترة وجيزة وكان المدبر لهذه العملية داعية شيزر ابراهيم العجمي .

وأهم من هذا وذاك هو نجاح الحشيشية في الشام بتحقيق هدف من أهم اهدافها خلال هذه الفترة ألا وهو اغتيال الامير مودود أمير الموصل وقائد الحملة السلجوقية في بلاد الشام ؛ فقد اغتالته خناجر الفداوية الحشيشية في دمشق سنة ١١١٣م / ٥٠٧هـ . ولعل السبب الرئيس في اغتياله يعود الى خوف الحشيشية من احتمال ازدياد قوته في بلاد الشام بحيث يتمكن في النهاية من توحيدها والقضاء على كل نفوذ للحشيشية فيها وذلك بالاستيلاء على جيوبها الواحدة تلو الاخرى . ومن الواضح ان الحشيشية وجدت امراء يتعاونون معها - كما تشير الى ذلك بعض المصادر - مثل طفتكين اتابك دمشق وقبله امير حلب ضد مودود امير الموصل .

لقد استمر الحشيشية في بلاد الشام على سياستهم الارهابية في الاغتيال وبث الهلع في النفوس فكان ضحيتهم التالية صاحب الموصل قسيم الدولة اقسنقر البرسقي الذي اغتيل في مدينة الموصل سنة ٥٢٠هـ / ١١٢٦م يوم الجمعة بالجامع وهو يؤدي صلاة الجمعة مع الناس . وفي رواية تاريخية ان واحداً من الفداوية الذين شاركوا في اغتيال البرسقي هرب بعد العملية الى بلدته في بلاد الشام فلما علمت والدته بعودته حياً أزعجها الخبر فبكت بكاءً شديداً لأن ابنها لم «يستشهد» .

ان اغتيال الاميرين مودود واقسنقر من قبل الحشيشية أنقذت ، دون شك ، الحشيشية من عدوين وهبا نفسيهما لخدمة الاسلام وانقاذه من خطط الحشيشية . يقول ابن الاثير في صاحب الموصل البرسقي(٧١) :

« كان خيراً يحب أهل العلم والصالحين ويرى العدل ويفعله وكان من خير الولاة . . . » .

لقد كان امراء الموصل من الاتابكة مصدر ازعاج دائمي للحشيشية سواء في بلاد فارس أم بلاد الشام ذلك لأن اتابكية الموصل كانت الاقوى عسكرياً بين الاتابكيات الاخرى في الجزيرة الفراتية وبلاد الشام . كما ان موقع الموصل السوقي والجغرافي بين فارس والشام وعلى طريق خط المواصلات بين الاقليمين أعاق الى درجة كبيرة الاتصال بين حشيشية فارس وحشيشية الشام وأخيراً فإن علاقات أتابكة الموصل الجيدة بصورة عامة مع الامراء السلاجقة وميولهم التوسعية تجاه بلاد الشام . . . كل هذه العوامل جعلتهم مصدر تهديد وقلق دائم لفعاليات الحشيشية ولذلك فإن الحشيشية – كما لاحظنا سابقاً – اغتالت اميرين من امراء الموصل ، كما أن علاقاتها بالاسرة الزنكية التي تولت حكم الموصل بعد ذلك لم تتغير بل زادت عداء لدرجة ان الحشيشية حاربت مع ريموند امير انطاكية الصليبي ضد جيوش نور الدين محمود .

أما في دمشق فقد كررت الحشيشية خططها التي طبقتها في حلب مع طغتكين اتابك دمشق واستطاع الداعية الحشيشي اسماعيل الفارسي الذي كان زعيم الحركة في بلاد الشام ان يحصل من طغتكين على قلعة بانياس الحصينة واتخذها مركزاً له ، بل انه

نجح في تأسيس «بيت الدعوة» في دمشق حتى صار وكراً لبث الآراء الباطنية في بلاد الشام بأجمعها ، ويختلف المؤرخون حول المسؤول الحقيقي عن هذه السياسة في دمشق فبينما يضع ابن القلانسي اللوم على الوزير الدمشقي ابي علي طاهر المزدقاني الذي وقع تحت تأثير الحشيشية ونفذ مطالبهم الى درجة انه عين احد الحشيشية قاضياً على دمشق!! فان ابن الاثير يلوم طفتكين على هذه السياسة . ويبدو ان طفتكين تحمل الحشيشية لفترة من الزمن بسبب الظروف السياسية في بلاد الشام وكان يتحين الفرصة المناسبة لضربهم . ولذلك فإن الامور حين سارت نحو الأسوأ واتصل القاضي المزدغاني بملك بيت المقدس الصليبي وفاوضه على تسليم دمشق للصليبيين مقابل تسليم الصليبيين لمدينة صور للحشيشية ، وعلم الامير بوري بن طفتكين صاحب دمشق الجديد بالمؤامرة الحشيشية – الصليبية أسرع الى قتل المزدقاني بتهمة الخيانة العظمى وطارد الحشيشية في دمشق وقتل منهم ما يقارب ٦٠٠٠ شخص . وهكذا أخفقت المؤامرة وانسحب الصليبيون (الافرنج) عن دمشق سنة ٥٢٤هـ / ١١٢٩م دون أن يحققوا اهدافهم فعرجوا الى بانياس قلعة الحشيشية واحتلوها لعدم تنفيذ الحشيشية لوعدهم ولم ينسحبوا منها الا بعد حوالي ٤ سنوات!! وهكذا فان رد الفعل الذي حدث مع موت طفتكين سنة ٥٢٢هـ / ١١٢٨م في دمشق ضد الحشيشية يشبه تماماً رد الفعل الذي وقع في حلب بعد موت رضوان . يقول ابن الاثير :

« . . . ونادى (صاحب دمشق) في البلد بقتل الباطنية فقتل منهم ٦٠٠٠ نفس وكان ذلك في منتصف رمضان من السنة وكفى الله المسلمين شرهم ورد على الكافرين كيدهم » .

على أن الحشيشية على الرغم من تزعزع نفوذهم في بلاد الشام وطردهم من دمشق لم ينسوا الامير بوري وخططوا لاغتياله وقد هاجمه بالفعل اثنان من الحشيشية الذين نجحوا في الدخول في صفوف جنده باعتبارهم من الترك وانقضوا عليه سنة ١١٣١م / ٥٢٦هـ . وتوفي بوري متأثراً بجراحه بعد سنة من الحادثة .

أما فيما يتعلق بعلاقة الحشيشية مع الصليبيين (الافرنج) ببلاد الشام فلا بد لنا أن

نشير هنا انه في الوقت الذي كان الحشيشية يرهبون المسلمين بعملياتهم التخريبية وفي الوقت الذي وقع العديد من الامراء المسلمين ضحية لخناجرهم نلاحظ ان تصادماً فعلياً وجاداً بينهم وبين الفرنك الصليبيين لم يقع خلال هذه الفترة بل ان رواياتنا التاريخية تشير الى ان الهاربين الحشيشية من دمشق وحلب وبانياس كانوا يجدون ملجأ أميناً لهم في الحصون الصليبية . ويرى ابن الاثير بأن احتلال الصليبيين لبانياس التابعة للحشيشية بعد اخفاق المؤامرة على دمشق كان لحمايتها وبطلب من الداعية الحشيشي نفسه!!

أما في مصر فإن الاحداث السياسية التي وقعت فيها تدل على خطط الحشيشية ومطامعها التوسعية خلال النصف الاول من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي . «فالدعوة الجديدة» التي ظهرت في قلعة آلموت أرسلت دعاتها الى أقاليم عديدة لتصدير «دعوتها الجديدة» ونشرها وقد وجدت بالفعل موطئ قدم لها في بلاد الشام واستولت على قلاع . ثم ما لبثت هذه الدعوى ان وجهت نشاطها نحو مصر مركز الدولة الفاطمية ومذهبها الاسماعيلي التقليدي (الدعوة المستعلية) . وقد أثار الدعاة الحشيشية عدداً من القلائل والاضطرابات داخل مصر خلال هذه الفترة . وقامت الدولة الفاطمية بدعاية فكرية نشطة في مصر لمجابهة الدعاية الحشيشية المضادة ، كما ارسلوا عدداً من الدعاة لمناقشة الدعاة الحشيشية في بلاد الشام . الا أن المناقشة الفكرية في جو هادئ لا تجدي نفعاً من وجهة نظر الحشيشية ولهذا عمدوا كعادتهم الى استخدام أسلوب التصفية الجسدية بالاغتيال . واذا كان مقتل أمير الجيوش المصرية الافضل بن بدر الجمالي سنة ٥١٥هـ / ١١٢١م امراً يختلف حوله المؤرخون اذ يشير بعضهم الى أن خناجر الحشيشية اسهمت في ذلك ، بينما يعارضهم في هذا مؤرخون اخرون ، فإن مقتل الخليفة الفاطمي الآمر سنة ٥٢٥هـ /١١٣٠م كان من صنع الحشيشية باتفاق المؤرخين .

لقد قضت الحشيشية حوالي ربع القرن التالي (الفترة بين ١١٣٠م وحتى ١١٦٢م / ٥٢٥ - ٥٥٨هـ) حين تسلم زعيمها الجديد راشد الدين سنان رئاسة الحركة مبعوثاً من الداعية الحشيشي في المشرق . . قضت هذه الفترة في تثبيت موقعها بالحصول على قلاع وحصون جديدة في بلاد الشام وبث دعوتها بين الناس من أجل كسب أكبر عدد ممكن .

على ان الحشيشية نفذت خلال هذه الفترة عمليتي اغتيال ذهب ضحيتها سنة ١١٤٩م / ٥٤٤هـ الضحاك بن جندل شيخ وادي التيم وبعده بحوالي السنتين اغتال الحشيشية الكونت ريموند الثاني امير طرابلس الصليبي . ولا بد من الاشارة الى ان هذا الامير الصليبي هو اول ضحية من الصليبيين بيد الحشيشية .

راشد الدين سنان زعيم الحشيشية :

مرت الحركة الحشيشية في بلاد الشام بفترة من الازدهار والقوة حيث تسلم قيادتها راشد الدين سنان بن سلمان بن محمد مبعوثاً من الداعية الحشيشي الحسن الثاني بن محمد (ت ٥٦٢ هـ /١١٦٦م) . ويعود راشد الدين بن سنان في الاصل الى البصرة حيث ولد في احدى قراها المعروفة باسم صقر السودان وهي قرية على الطريق بين البصرة وواسط . وقد بدأ سنان حياته العملية معلماً كما انه كان مولعاً بالصيدلة (الكيمياء) . وقد اعتنق سنان عقيدة الحشيشية في شبابه وذهب الى قلعة ألموت في بلاد فارس ، وتلقى مبادئ الدعوة وتعمق فيها . كما وثقت صلته بالحسن الثاني الداعية الفارسي الذي ارسله الى بلاد الشام ليكون داعيته ويتسلم زعامة الحركة الحشيشية هناك . وقد سمي سنان في مصادرنا التاريخية (بمقدم الاسماعيلية في الشام) . وكان دون شك ذا مقدرة كبيرة في التنظيم السري ولذلك اختاره الداعية الفارسي زعيماً للحشيشية في الشام خاصة فإن هذا الداعية تبنى آراء جديدة تدعو الى ترك الفرائض وعدم اقامة الشعائر فهو يحتاج والحالة هذه الى داعية جديد في الشام ليقنع أنصار الحشيشية بآرائه الجديدة فاختار راشد الدين سنان هذا [٧٢] .

والواقع ان سنان هذا لم يخيب ظن الداعية في بلاد فارس فيه فقد تمكن ان يجمع الحشيشية السورية تحت زعامته وأن يكون منهم - بعد فترة من الخمول - قوة ارهابية خشي بأسها المسلمون والصليبيون على حد سواء . ومع أنه دعا في البدء الى مذهب الحشيشية الفارسية الا انه ما لبث ان أدخل آراء جديدة على دعوته منها ما يتعلق بالحلول والتناسخ . وبهذا اختلفت العقيدة الحشيشية السنانية (نسبة الى سنان) ولأول مرة عن العقيدة الحشيشية الفارسية . كما أن سنان قطع صلته السياسية بقلعة ألموت

الفارسية ، وبذلك عد سنان قائداً ومؤسساً جديداً لفرقته . بل ان أتباعه ومريديه في بلاد الشام حسبوه اماماً من نسل نزار بن المستنصر!! وأكثر من ذلك فان ابن جبير خلال رحلته في المنطقة سنة ٥٨١هـ / ١١٨٥م / أشار الى أن أتباعه «اعتبروه الهاً» !!

يبدو أن الداعية في ألموت أدرك خطر سنان بعد فوات الاوان وأرسل عدداً من الفداوية لاغتياله دون جدوى .

لقد صادف تقلد راشد الدين سنان زعامة الحركة الحشيشية ظهور صلاح الدين الأيوبي داعية للجهاد ضد الباطنية والصليبية . ويبدو صلاح الدين الايوبي واضحاً في محاولة تحقيق الاهداف التي يسعى من أجلها في رسائله التي أرسلها الى الخليفة العباسي ببغداد سنة ٥٧٧هـ / ١٨١١م مؤكداً على اسهامه في الدفاع عن وحدة الخلافة والاسلام ضد العدو الثلاثي الصليبيين والحشيشية الباطنية ودعاة التفرقة من الامراء .

لقد ادرك سنان زعيم الحشيشية في بلاد الشام ان صلاح الدين الايوبي ، الذي قضى على الدولة الفاطمية بمصر ٥٦٧هـ / ١١٧١م وبدأ عمله لتوحيد بلاد الشام من أجل ضمها الى مصر ، هو الخطر الاول على الحشيشية ونفوذها في بلاد الشام . وعلى ذلك لم يتورع سنان عن الاتصال بملك بيت المقدس الصليبي (الافرنجي) عموري ويقترح عليه التحالف بين الطرفين الصليبي والحشيشي .

ثم ان سنان «شيطان الانس» ، هذا - كما يسميه ابن جبير - تحالف مع اليهود ضد قوى الاسلام في بلاد الشام كما تشير الى ذلك رواية تاريخية اخرى تؤكد وجود الاف اليهود الذين يرافقونه في حروبه وهم اشداء لا يقدر على قتالهم وبينهم العلماء التابعون لرأس الجالوت (زعيم الطائفة اليهودية) ببغداد . وهذا ان دل على شيء فانما يدل على الطابع السياسي للحركة الحشيشية على الرغم من تبرقعها بالدين واتخاذه ستاراً لها .

لقد كان لا بد لراشد الدين سنان والحشيشية في بلاد الشام وقد شعرت بالخطر الكبير الذي يمثله صلاح الدين الايوبي عليهم ان يخططوا لاغتياله . وقد وقعت بالفعل محاولتان لاغتياله بالتواطؤ مع سعد الدين كمشتكين اتابك حلب في سنة ٥٧٠هـ / ١١٧٤م وفي سنة ٥٧١هـ / ١١٧٥م على التوالي وقد اخفقت المحاولتان وقتل جميع من

اشتركوا فيها من الفداوية الحشيشية ، كما قتل فيها جماعة من الامراء والعساكر من جيش صلاح الدين .

شعر صلاح الدين الايوبي باستفحال خطر الحشيشية السورية (٧٣) وعدهم حجر عثرة لتنفيذ مخططه ولهذا بدأ سلسلة من الحركات العسكرية ضد معاقلهم ولكنه حين حصار قلعة مصياف لم يتمكن من فتحها وانسحب عنها بعد اسبوع . وتختلف روايات المؤرخين بل يناقض بعضها بعضاً حول سبب ذلك . ويبدو ان العديد من أمراء بلاد الشام تدخلوا للتوسط بين صلاح الدين وسنان اما خوفاً من تهديدات سنان وأساليبه الارهابية او اشفاقاً على استنزاف المزيد من الدماء والوقت . في الوقت الذي كان الصليبيون يستعدون لهجوم شامل . ويبدو ان نوعاً من الاتفاق او التفاهم حدث بين صلاح الدين وسنان على عدم التصدي بعضهما للآخر . وربما كان في هذا كسب لصلاح الدين لأنه استطاع «تحييدهم» او تجميدهم في الصراع بينه وبين القوى في بلاد الشام وخاصة الصليبيين . كما أن سنان من جهة اخرى أمن خطر القوة المتصاعدة لصلاح الدين على قلاع الحشيشية وجيوبها المنتشرة في بلاد الشام .

على ان الصفاء الذي ساد العلاقات بين سنان وصاحب حلب لم يستمر طويلاً فقد اغتال الحشيشية شهاب الدين بن الاعجمي وزير الملك الصالح صاحب حلب سنة ٥٧٣هـ / ١١٧٧م الذي كان من اعداء الحشيشية . والظاهر ان هذا الاغتيال كان بتحريض كمشتكين اتابك حلب كذلك . وحين انكشفت المؤامرة بدأ الملك الصالح سلسلة من العمليات ضد الحشيشية وانتزع منهم بعض القلاع القريبة من حلب . وقد رد الحشيشية بارسال جماعة من الفداوية الذين أحرقوا سوق مدينة حلب مما سبب أضراراً كبيرة فيه . ولم تستطع السلطات المسؤولة العثور على أحد من الارهابيين مما يدل على وجود جيوب موالية لهم داخل المدينة .

ومهما يكن من أمر فإن أهم حادث وقع خلال هذه الفترة هو اغتيال الحشيشية للمركيز كونراد المونغراتي أمير صور الصليبي سنة ٥٨٨هـ / ١١٩٢م . ويرى بعض المؤرخين بأن هذا العمل كان ثمرة للتعاون بين صلاح الدين وراشد الدين سنان ، مؤكدين

بأن «صلاح الدين حفظ هذه اليد لصديقه (سنان) فلما عقد الصلح مع الصليبيين جعل للاسماعيلية بنداً خاصاً في شروط الصلح وهو عدم التعرض لقلاعهم وأملاكهم» . ويبدو ان مصدر هذه الاخبار هو المؤرخ ابن الاثير المعروف بعدم ميله الى صلاح الدين الايوبي ولذلك سجّل الروايات التي تشير الى وجود تعاون بينه وبين الحشيشية وأشار الى أن صلاح الدين كان وراء اغتيال الحشيشية للأمير كونراد . اما المصادر الاسماعيلية فهي بطبيعة الحال تؤكد هذا التعاون بين صلاح الدين وراشد الدين سنان لاظهار الحشيشية بمظهر المشارك الفعلي في الجهاد ضد الصليبيين .

ولكن مؤرخين آخرين دحضوا فرضية مشاركة او تحريض صلاح الدين على قتل المركيز كونراد فوافقهم في ذلك مؤرخون محدثون اشاروا أن من مصلحة صلاح الدين بقاء المركيز كونراد اميراً على صور في تلك الحقبة التاريخية على الاقل بسبب وجود معاهدة صلح بينهما بينما كان الامير ريتشارد قلب الاسد عدواً لكلا الطرفين فكان من المحتمل جداً ان يتعاون مع سنان ويحثه على اغتيال المركيز كونراد . ولذلك يقول العماد الاصفهاني عن قتل المركيز :

« ولم يعجبنا قتله . . لأنه كان عدو ملك الانكليز ومنازعه»[٧٤] ويبدو بأن الحركة الحشيشية السورية تحت زعامة راشد الدين سنان وخاصة في سنواته الاخيرة لم تعد فرقة من الارهابيين يستخدمها الحكام لاغتيال اعدائهم السياسيين بل تطورت الى حركة دينية سياسية تسعى الى اقامة دولة نزارية تشمل العالم الاسلامي بأجمعه . ولهذا فإن خناجر الفداوية الحشيشية لم تعد معروضة للاستئجار واذا ما شارك سنان في عمليات اغتيال سياسية جديدة ففي سبيل تحقيق خططه .

وعلى كل حال فان راشد الدين سنان نفسه توفي بعد ذلك بقليل سنة ١١٩٣م / ٥٩٠هـ وخلفه في قيادة الحشيشية السورية داعية فارسي جديد . وبموته عادت الحشيشية الى الارتباط ثانية بمركز الدعوة في ألموت وبقيت كذلك حتى انهارت الدعوة الجديدة في فارس على يد هولاكو المغولي سنة ٦٥٤هـ / ١٢٥٤م .

ولا بد من الاشارة الى حدث غريب في تاريخ الحشيشية خلال هذه الحقبة وهو ان

الامام الحسن الثالث زعيم الحشيشية في المشرق الذي تولى امر الفرقة سنة ٦٠٧هـ / ١٢١٠م أمر بالعودة الى الاسلام الصحيح وذلك بالقيام بالفرائض الدينية وبناء المساجد وتقريب فقهاء المسلمين كما أحرق كتب اجداده من الحشيشية ، وتصالح مع امراء المسلمين . وقد تبعت الحشيشية اوامر الحسن الثالث وتعاليمه الجديدة . ولا يعطي مؤرخونا الرواد تفسيراً واضحاً لهذا الحدث الغريب ولكنه ربما يكون مرتبطاً بمساعي الخليفة العباسي الناصر لدين الله الذي نجح من خلال سياسته ونظام الفتوة ان يجمع حوله كل من يستطيع جمعه من الحكام والامراء من أجل التصدي للخطر المغولي الذي كان على الابواب . كما أن الحشيشية لا بد ان يكونوا قد قاسوا من حملات امراء المسلمين في المشرق وخاصة سنجر وبركياروق السلجوقي ومن العزلة التي طوقتهم من كل الجهات فأراد الحسن الثالث أن يغير من صورتهم امام الرأي العام الاسلامي .

الا ان «المسلم الجديد» وهو اللقب الذي عرف به الحسن الثالث لم يعمر طويلاً حيث اغتيل على يد الفداوية المتطرفين وبموته عادت الحشيشية سيرتها الاولى .

والملاحظ ان الحركة الحشيشية في بلاد الشام خلال النصف الاول من القرن الثالث عشر الميلادي/ السادس الهجري توقفت عن اغتيال الشخصيات الاسلامية بينما وقع بعض الصليبيين ضحية لخناجرها . ومن الواضح ان الوضع السياسي في بلاد الشام حيث استفحل الخطر الصليبي وشيوع روح الجهاد الاسلامي ضد هذا الخطر كان من العوامل التي أملت على الحشيشية اتخاذ هذا الموقف .

نهـاية الحشيشية:

كانت نهاية الحشيشية في المشرق على يد المغول بقيادة هولاكو ، وفي بلاد الشام على يد المماليك بقيادة السلطان الظاهر بيبرس . ففي بلاد فارس نجح هولاكو حيث فشل جميع امراء المسلمين في القضاء على قلاع الاسماعيلية وجيوبها بدون عناء كبير . بل ان قلعة ألموت الحصينة نفسها سقطت سنة ٦٥٤هـ /١٢٥٦م واستسلم الداعية ركن الدين خورشاه ثم أعدم بعد ذلك بقليل .

وكان هولاكو المغولي رغم وثنيته قد أرسل خطاباً الى ملوك المسلمين وعلى رأسهم

الخليفة العباسي في بغداد يحثهم على مساندته في حرب الحشيشية يقول فيه :

« نحن انما حضرنا بأمر الخان لندك حصون الملاحدة (أي الحشيشية) فاذا رأيتم أن تحضروا بأنفسكم الينا وتلحقوا عساكركم بعساكرنا فانا سنحفظ عليكم بلادكم وسنعوض عليكم معاونتكم هذه بالانعامات الملكية . اما اذا ترددتم وتمنعتم فاني سأنقض عليكم فور انتهائي من أمر هذه الطائفة الضالة الاسماعيلية »[٧٥] .

ومما لا شك فيه فإن خطر الحشيشية بالنسبة لهولاكو الوثني كان خطراً سياسياً وعسكرياً بالدرجة الاولى الا انه رفع شعارات دينية ووصف الحشيشية (بالملاحدة) و(الطائفة الضالة) لكي يكسب الى جانبه امراء المسلمين . كما ان استعمال هذه النعوت يدل على الاثر السيء والسمعة الرديئة التي تركتها هذه الحركة في نفوس جماهير الناس في تلك الفترة . وقد استجاب العديد من امراء المسلمين للنداء اما خوفاً من خطر المغول او رغبة في التخلص من الحشيشية . وقد دك هولاكو بالفعل قلاع الحشيشية في بلاد فارس التي بلغت زهاء الاربعين قلعة وباتت كنوزها نهباً لجنده .

أما في بلاد الشام فقد شارك الحشيشية جماعة المسلمين ضد الهجوم المغولي رغم ان ركن الدين خورشاه كان قد أمر داعيته بالشام الى تسليم قلاع الحشيشية الى المغول حين قدومه الى الشام ولكن داعية الشام رفض ذلك وانضم الى جيوش بيبرس التي ألحقت بالمغول الهزيمة المعروفة في عين جالوت سنة ٦٥٧هـ / ١٢٥٩م . ولكن بيبرس الذي كرس حياته للجهاد ضد الخطرين المغولي والصليبي لا يتوقع منه ان يحتمل طويلاً وجود قلاع الحشيشية الباطنية في بلاد الشام . ولذلك فقد اتخذ بيبرس عدداً من الاجراءات لاضعافهم فوزع بعض اراضيهم على قادته ، كما قبل منهم ضريبة سنوية يدفعونها لمصر وأصبح كذلك له الحق أن يعين او يعزل من يشاء من الدعاة الحشيشية . وقدعزل فعلاً الداعية نجم الدين سنة ٦٦٩هـ / ١٢٧٠م وولى بدله داعية جديداً على ان يكون مركزه في قلعة القدموس . اما قلعة مصياف وهي قلعة الحشيشية الرئيسيسة فقد احتفظ بها بيبرس لنفسه . وعلى الرغم من محاولات متعددة قام بها الحشيشية للتخلص من سيطرة بيبرس عليهم لم يكتب لهم النجاح فان بيبرس لم يجتث شملهم في بلاد الشام ، وربما

أبقاهم ليبدد بخناجرهم أعداءه من أمراء الفرنج الصليبيين والى هذا يشير ابن بطوطة حين يصفهم[٧٦] :

« وهم (الحشيشية) سهام الملك الناصر بهم يصيب من يعدو عليه من أعدائه ، ولهم المرتبات واذا أراد السلطان أن يبعث أحدهم الى اغتيال عدو له أعطاه ديته . فإن سلم بعد تأدية ما يراد منه فهي له وان أصيب فهو لولده» .

ولكن هؤلاء الفداوية الحشيشية سيف ذو حدين وكان بامكان أعداء بيبرس أن يستأجروهم لاغتياله . وهذا ما وقع فعلاً سنة ٦٧٠هـ /١٢٧١م على أن بيبرس تنبه له قبل وقوعه . وبحلول سنة ٦٧٢هـ / ١٢٧٣م كان آخر قلاع الحشيشية قد استسلم لبيبرس حيث لم يعد لهم وجود مستقل في بلاد الشام .

عقيدة الحشيشية:

إن التعاليم الحشيشية اختلفت من اقليم الى آخر ومن وقت الى آخر ومن داعية الى آخر من الذين كانوا يتكلمون مع الناس على قدر عقولهم وكانوا يدخلون مع كل فرقة من جهتهم [٧٧] . وعلى العموم فيمكننا القول بأن هذه العقيدة انحرفت عن الاسلام الصحيح ومارت في الالوهية وادعت أن النبوة لم تنته بمحمد ﷺ ودانت بالباطن والظاهر . «لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل وتأويل» . وان لكل الفرائض الدينية والاحكام الشرعية ظاهر وباطن والمهم هو الباطن لأنه الاصل . وكانت تأويلاتهم تتفق مع نزعاتهم السياسية وأهدافهم . وكانت الدعوة تعتمد على السرية والكتمان حين تلقن التعاليم بصورة تدريجية وعلى مراتب متتابعة تنتهي بالفرد الى التحلل الكامل من الفرائض والحرمات الدينية . ويرى العديد من الباحثين المحدثين ان هذه العقيدة خليط من مذاهب دينية وآراء سياسية وفلسفية . ويصفهم البغدادي حيث يقول :

« والذي صح عندي من دين الباطنية انهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها ، لميلها الى استباحة كل ما يميل اليه الطبع » [٧٨] .

على أن آراءهم لم تنطل على غالبية الناس فقد رفضهم المجتمع الاسلامي فلم يتبعهم

على حد قول الغزالي غير السذج من الناس الذين قلت بصائرهم في أمور الدين والوصوليون الراغبون في تقلد السلطة بطرق غير مشروعة ، والمجوس الذين انقطعت دولتهم بظهور الاسلام والملاحدة وأصحاب الفسوق .

ولم تكن الحشيشية حركة معزولة وانما كانت جزء من حركات باطنية تتفجر في المجتمع الاسلامي بين فترة وأخرى . ولعل الحسن بن الصباح اعتمد أكثر من غيره على الارهاب والاغتيال السياسي لخدمة اهداف حركته وقد مكنته الظروف من التحرك بحرية اكثر من أسلافه من الغلاة .

لقد كانت الحشيشية تمثل تهديداً للنظام القائم بكل مؤسساته الدينية والسياسية والاجتماعية ولذلك عملت الخلافة على حث العلماء والفقهاء للرد على مزاعم الحشيشية فألف الغزالي «فضائح الباطنية» ، كما أنشئت «النظاميات» مدارس لنشر الوعي والثقافة الاسلامية في العديد من المدن . ولم يأل السلاجقة جهداً في التصدي عسكرياً لهذه الحركة . فكانت المحصلة النهائية ان تقوقعت الحشيشية في قلاع وحصون نائية اختارتها حتى قضت على يد هولاكو وبيبرس .

الهوامــش

١ - الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص١١ ، ١٦ ، ١٧ .

٢ - الحيني ، حركات الشيعة المتطرفين ، ص٨١ فما بعد .

٣ - الاشعري ، مقالات ، ج١ ، ص١٣ . الشهرستاني ، ج٢ ، ص١٧ . المقريزي ، خطط ، ج٢ ، ص٣٥ .

٤ - فاروق عمر ، الخلافة العباسية ، ص٤٣٠ .

٥ - النعمان بن حيون المغربي ، دعائم الاسلام ، ص٦٢-٦٣ .

٦ - المقريزي ، خطط ، ج٢ ، ص٣٥٢ .

٧ - فرق الشيعة ، ص٣٨ .

٨ - دعائم الاسلام ، ص ٦٤ ، ٦٥ . احسان الهي ظهير ، الاسماعيلية ، ص ٣٤ فما بعدها .

٩ - فرق الشيعة ، ص٣٨ .

١٠- المصدر السابق ، ص٥٩ فما بعد .

١١- حول جواز البداء على الله تعالى راجع : الشهرستاني ، الملل ، ج١ ، ص٢٣٧-٢٣٨ . الشيخ المفيد ، شرح عقائد الصدوق ، ص٢٤ . كذلك صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ص٣٠٩ .

١٢- الحيني ، المصدر السابق ، ص٨٧ فما بعد .

١٣- لقد انشطرت الخطابية نفسها الى عدد من الفرق الصغيرة راجع الشهرستاني ، الملل ، ج٢ ، ص١٦ . النوبختي ، فرق الشريعة ، ص٣٨ . السامرائي ، الغلو ، ص١٠١ . الحيني ، ص٨٨ .

١٤- فاروق عمر ، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين ، البحث الخاص بالزندقة .

١٥- رجال الكشي ، ص١٩٧ . احسان الهي ظهير ، الاسماعيلية ، ص٣١ فما بعد .

١٦- الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص١٨ .

١٧- لويس ، اصول الاسماعيلية ، ص١١٧ . رسائل اخوان الصفا ، ج٤ ، ص١١٣ .

١٨- حول تفاصيل أكثر عن القرامطة راجع المبحث الاول من هذا الفصل .

١٩- البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٨٨ .

٢٠- ناصري خسرو ، سفرنامة ، ص٢٢٥ .

٢١- راجع : فاروق عمر ، عباسيات (بالانكليزية) بغداد ، ١٩٧٦ .

٢٢- فاروق عمر ، الخلافة العباسية (بالانكليزية) بغداد ، ١٩٦٩ .

٢٣- النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، ج٢ ، ص٣٧١ (طبعة القاهرة) .

٢٤- فاروق عمر ، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ، بغداد ١٩٧٧ ، ص١٦٣ .

٢٥- شعبان ، التاريخ الاسلامي ، ج٢ ، ص٢٨ (كمبردج ١٩٧٦ بالانكليزية) .

٢٦- كان مركز الدعوة الاول في الاحواز ثم انتقل الى سلمية في سوريا .

٢٧- Stern, Heterodox, B.S.O.A.S, 1955, PP. 10ff. Idem, Islamailis and Qarmatian, Der Islam 1961, PP. 99ff.yy

٢٨- دي خويه ، مذكرات حول قرامطة البحرين والفاطميين ، ليدن ، ١٨٩٢ .

٢٩- الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص٢٠ - ٢٢ (طبعة ليدن) .

٣٠- الغزالي ، فضائح الباطنية ، ليدن ١٩١٦ ، ص ٥٣ .

٣١- سورة القصص ، الآية ٥ .

٣٢- ابن الجوزي ، المنتظم ، ج٥ ، ص١١٣ .

٣٣- عارف تامر ، القرامطة ، ص١٠٠ فما بعد . جوزي ، من تاريخ الحركات ، ص١٥٩ فما بعد .

W. Madeliung, Fatimiden and Bahrain Qarmation Der Islam, 1959.

٣٤- شعبان ,التاريخ الاسلامي ،ج٢ ، ص١٣١ (بالانكليزية) .

٣٥- المرجع السابق ،ج٢ ، ص١٣٢ .

٣٦- مسكويه ، تجارب الامم ،ج١ ، ص١٢٠-١٢١ .

٣٧- شعبان ، المرجع السابق ،ج٢ ، ص١٥٤ .

٣٨- Sourdel, History of Islam, Cambridge, 1970, P. 136.yy

٣٩- محمد حلمي أحمد ، الخلافة والدولة ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص١٤١ .

٤٠- نظام الملك ، سياسة نامة . كذلك البغدادي ، الفرق ، ص٢٨٤ .

٤١- المصدر السابق ، ص٢٨٨ .

٤٢- Bathurist, The Yarubid... ph.D. Thesis, Oxford, 1967.yy

٤٣- شعبان ، المرجع السابق ،ج٢ ، ص١٦٥ .

Kabir, The Bwayhid..., Calcutta, 1964, pp. 14 - 22.

٤٤- الغزالي ، فضائح ، ص٢١ . الديلمي ، قواعد عقائد آل محمد ، ص٤٢ ، استانبول ١٩٣٤ .

٤٥- Noldeke, Sketches.., London, 1892.yy

٤٦- شعبان ، المرجع السابق ،ج٢ ، ص١٠٠ .

٤٧- ناصري خسرو ، سفرنامة ، ص٢٢٥ .

٤٨- أبن حوقل ، صورة الارض ، ص٢٥ فما بعد .

٤٩- عارف تامر ، القرامطة ، ص١٤٨ .

٥٠- المقدسي ، البدء ،ج١ ، ص١٣٥ . شعبان ،ج٢ ، ص١٦٦ .

٥١- ليس من السهل تقرير أية صلة بين قرامطة البحرين والفاطميين في المغرب ومصر . ويرى شعبان أن الفرضيات التي ذكرت حول الموضوع تعوزها الأدلة التاريخية الموثوقة . ويفترض أن أجهزة الدعاية لكل من الطرفين ربما بثت مثل هذه الدعاية لايهام

الاعداء على ان التاريخ يثبت ان المرة الاولى التي حدث فيها اتصال كان دموياً على ساحة المعركة . (التاريخ الاسلامي .ج٢ ص ١٣٢فما بعد)

٥٢- مسكويه ، تجارب الامم ، ج٥ ، ص١٤٣ .

٥٣- تغلغل القرامطة داخل بغداد وكسبوا لهم بعض الانصار (ابن الاثير ، الكامل ، ج٨ ، ص١٢٧) .

٥٤- ابن الجوزي ، المنتظم ، ج٧ ، ص٢٨٧ .

٥٥- شعبان ، المرجع السابق ، ص١٢٩ .

٥٦- يحاول محمود اسماعيل أن يرى ، دون جدوى ، في سلطة القرامطة تطبيقاً لآراء افلاطون في جمهوريته المثالية (الحركات السرية في الاسلام ، ص١٣٧) .

٥٧- Bathurst, Op. cit, Introduction.yy

٥٨- محمود اسماعيل ، الحركات السرية ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص١٢٧ .

٥٩- برنارد لويس ، اصول الاسماعيلية ، (مترجم) ، بغداد .

٦٠- برنارد لويس ، الحشيشية ، نقله الى العربية سهيل زكار تحت اسم الدعوة الاسماعيلية الجديدة ، بيروت ، ١٩٧١ .

٦١- طه شرف ، دولة النزارية ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص٢١٢ .

٦٢- راجع : ابن ميسر ، تاريخ مصر ، ص٣٧ .

٦٣- الجويني ، جهان كشاي ، تحقيق محمد قزويني ، ليدن ، ١٩١١ ، ص ٣٤ .

٦٤- برنارد لويس ، الاسماعيلية والحشيشية في كتاب تاريخ الصليبيين ، ١٩٥٨ ، ص١٠٦ (بالانكليزية) .

٦٥- هودسون ، نظام الحشيشية ، هولندا ، ١٩٥٥ ، ص ٤٨ (بالانكليزية) .

٦٦- محمد كامل حسين ، طائفة الاسماعيلية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص٧٢ .

٦٧- البنداري ، مختصر دولة آل سلجوق للعماد الاصبهاني ، القاهرة ، ١٣١٨هـ ص٢٣١ .

٦٨- حول هذه الاحداث ومصادرها راجع : برنارد لويس ، الحشيشية (مترجم) .

٦٩- محمد كامل حسين ، المرجع السابق .

٧٠- المرجع ذاته . لويس ، المقالة ، ص١١١ .

٧١- ابن الأثير ، الكامل ، ج١٠ ، ص٥٠١ .

٧٢- ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج٦ ، ص١١٧ .

٧٣- برنارد لويس ، صلاح الدين والحشيشية ، B.S.O.A.S ، ١٩٥٢ .

٧٤- عماد الدين الاصفهاني ، الفتح القسي ، ص ٣٩٨ .

٧٥- محمد كامل حسين ، المرجع السابق ، ص ٨٤ فما بعد .

٧٦- ابن بطوطة ، رحلة ، ص١٤٢ .

٧٧- الديلمي ، بيان مذهب الباطنية ، ص ١٥ .

٧٨- الفرق بين الفرق ، ص ١٧٧ .

الفصل السابع

الحركة الشعوبية

« فإنما عامة من ارتاب بالاسلام انما جاءه هذا عن طريق الشعوبية . . »

الجاحظ، البيان، ج٣، ص١٤

« وتأصل النزاع بين التراثين العربي والفارسي حتى مس الجذور ، فلم يكن جوهر النزاع مسألة سطحية تتناول الاساليب والاشكال الادبية ، انما كان جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الاسلامي الجديد برمتها »

جب، دراسات، ١٦



حــول طبيعــة الحركة الشعوبية

نموذج لانتقائية التحليل

والنظرة المسبقة في التفسير

من أجل الا نسـقط في فخ الاصطلاحـات الجاهزة في تقـويمنا لحـركـة مـا ، من الحركات السياسية او الفكرية ، علينا أن نحذر «الانتقائية» في التحليل والنظرة المسبقة في التفسير ، ذلك لأن الانتقائية قادرة على تقديم مادة مناسبة لكل فرضية تاريخية ، مما يقود بالنتيجة الى الخروج بصورة مشوهة ومضللة وأحادية الجانب للظاهرة موضوعة البحث .

وهذا ينقلنا الى مناقشة الموضوع الذي طرحه الدكـتور حسين قاسم العزيز وعنوانه «دراسـة في الشـعـوبيـة» [1] . وقد يبدو للوهلة الاولى ان التفسـير الذي يتبناه السـيد الكاتب ، والذي يصـفـه بكونه يعتـمـد أسـاسـاً على تحليل «المادية التـاريخيـة للتطور الاجتماعي» . قد يبدو أن التفسير سيلقي ضوءاً جديداً على طبيعة الحركة الشعوبية . ولكن القارئ ينتقل خلال قراءته للمقال . من تحليلات خاطئة الى مواقف متناقضة ، مروراً بروايات شاذة تشير الى حالات استثنائية تؤكد المظاهر السلبية في المجتمع العربي وتترك الجـوانب الايجـابيـة . وانتهـاء بتبني النظرة الشـعـوبيـة في موقـفـهـا من الارث الحضاري العربي .

ينطلق الكاتب منطلقاً تجزيئياً انتقائياً في تفسيره للشعوبية . ويرى بأن الشعوبية مرت بمرحلتين : الاولى في العصـر الاموي وصدر الدولة العباسـية وهي هنا تمثل نضال الشـعـوب المظلومـة ضـد «التـسـلط» العـربي و «التـعـصـب الشـوفـيني» الذي مـارسـتـه الارسـتـقراطية العـربيـة . أمـا المرحلة الثـانيـة فـبعـد العـصـر العباسي الاول ، حين تحولت الشـعوبية فجأة عن خطها الفكري السـابق فأصبحت تعكس ذهنية «الارسـتـقـراطيـة الايرانية الملتصقة بالبلاط العباسي» والتي استخدمت امكاناتها المادية ونفوذها لشراء

ذم وأقلام الكتاب والمثقفين الاعاجم ليكتبوا في مثالب العرب ويشككوا في تراثهم الحضاري ودورهم في التاريخ !!

ومعنى ذلك أن الشعوبي في العصر الاموي وصدر العصر العباسي ليس كالشعوبي في بقية فترات العصر العباسي !! والشعوبي من العامة ليس مثل الشعوبي من الخاصة . فالاول شخص غير متعصب ضد العرب وانما يطالب العدالة والمساواة المسلوبة منه . أما الثاني فهو شوفيني متعصب !!

يطرح السيد الكاتب ما يعتقد بأنه الخط الفكري الذي سارت عليه الشعوبية . ويقف بصلابة الى جانب الكتاب الشعوبيين فيصف دعواتهم بأنها «دعوات جاءت متجاوبة مع طموحات التحرر من الأغلال البالية المهترئة» [٢] . وفي نفس الوقت يرى بأن الدفاع عن الارث الثقافي الجاهلي بكل ما فيه من صور ومثل وقيم «ليس الا دليل خواء وعقم وتبرير للمحاكاة والتقليد» [٣] .

ان البحث الموضوعي هو عملية رصد للايجابيات والسلبيات في الظاهرة التاريخية لا تبني موقف الشعوبية . وهو ما وقع فيه الكاتب . عن وعي أو دون وعي . وكنا نود من هذه الدراسة - وهي دون شك موضوع صعب كثير التعقيد . أن نتوصل الى فهم جديد للشخصية العربية من خلال تصديها للهجمة الشعوبية . ولكن الاستنتاجات التي يقدمها الكاتب من خلال تقويه الذي يصفه بكونه «واسع شامل لكافة العوامل والظروف بقدر ما هي ضرورية» [٤] تقوده الى نتائج فادحة الاجحاف والخطورة . . ومن هنا كان مهماً مناقشة الصراع بين العروبة والشعوبية قبل الدخول في نقاش آراء الكاتب واستنتاجاته .

مفهــوم العــروبة:

في الشعوبية عرف العرب قمة التحدي الثقافي والفكري في العصر الوسيط ، ومن خلال الصراع كان لا بد أن تقرر سمات الشخصية العربية والمصير الحضاري العربي . من هنا كان لا بد لمن يريد أن يفهم الشعوبية على حقيقتها أن ينطلق بدءاً بمفهوم العروبة المضاد لها ، ذلك أن مفهوم العروبة بمعنى تأكيد الذات العربية لم يظهر حين

جابهه تحدى الشعوبية بل انه عريق في جذوره التي تمتد الى ما قبل ظهور الدولة العربية الاسلامية بقرون عديدة .

ألم يكن في موقف الحارث الكندي من أوامر الملك الساساني قباذ التي تطلب منه «بأن ينهض الى مكة ويهدم البيت» ولكن الحارث رفض ذلك «وداخلته حمية العرب»؟ [٥] ما يشير الى حس عربي .

ألم يكن في تدهور العلاقات بين تدمر والروم ما يشير الى ظهور وعي جديد يرفض الاذعان لسلطة أجنبية؟ ألم يكن في تجمع القبائل العربية تحت زعامة هانئ بن مسعود الشيباني وانتصارها على الساسانيين في معركة ذي قار ما يشير الى شيوع حس عربي بضرورة الوحدة ونبذ التشتت ؟

ألم يكن حلف الفضول دعوة لاتحاد كلمة العرب على مبدأ ينصر المظلوم ويعين الجائع ؟

ثم ألم تكن محاولات قريش من أجل توحيد القبائل العربية خلف مكة وبقيادة قريش محاولة وحدوية ؟

لقد كانت قريش صاحبة مصلحة في التوحيد بشرط ألا يمس هذا التوحيد النظام الاجتماعي والاقتصادي آنذاك ، ولكن روح العصر ما كانت لترضى أن يتم التوحيد في ظل نظام مستغل مترد [٦] .

ثم جاء الاسلام وهو ، رغم عالميته ، يحمل أبعاداً عربية . . فمنذ بداية الدعوة ناصب الرسول العداء للشرك والاستغلال وأراد ان يخضع قريش ، ولكنه لم يهدف الى تدمير مكة . وأكد القرآن أن الاسلام دين ابراهيم الحنيف الذي بنى البيت الحرام (الكعبة) وجعل هذا البيت قبلة للمسلمين . وهكذا أكد الاسلام الاتجاهات الدينية نحو التوحيد التي بدأت في عصر الجاهلية . وشعر العرب بأن العقيدة الجديدة تولي مكة احتراماً متزايداً . وأن العداء مع مشركي قريش لا مع قريش كلها [٧] .

وبعد القضاء على حركات المرتدين ، ثبتت نواة التوحيد الروحي والثقافي . فأصبح الاسلام عقيدة كل سكان الجزيرة العربية تقريباً . وبذلك تطابق معنى العروبة

والاسلام . . أي أن العرب أغلبهم مسلمون وأن الاسلام شمل جل العرب . هذا مع ادراكنا لعالمية الدعوة الاسلامية من حيث المبدأ .

لقد كانت ثمرة تجربة صدر الاسلام وحدة سياسية ووحدة روحية ووحدة ثقافية . . فقد بات العرب يشكلون دولة واحدة من الناحية السياسية ، ثم ان تعدد الالهة عند العرب قبل الاسلام كان يشير الى تعدد الهويات وتشتتها والى انعدام الوحدة الوجدانية . فجاء الاسلام بوحدة الهوية للمجتمع العربي وأصبح الولاء للعقيدة الفكر الجديد الواحد هو المقياس الذي يقاس به الاخلاص للدولة (٩) . وغدت اللغة العربية لغة القرآن هي اللغة السائدة بدل اللهجات المتعددة .

ومن هذا المنطلق تعتبر «فتوحات» العراق والشام حروب تحرير لأراض عربية مغتصبة من قبل الساسانيين والبيزنطيين . فقد اندفع أهل اليمن في الجيش العربي لتحرير الشام لأنها «ارض أسلافهم» (١٠) . أي انها أرض القبائل اليمانية التي استقرت في الشام منذ زمن بعيد . . وغاية الفتوحات هي في حقيقتها تخص المصلحة العامة لا مصلحة فرد معين . وهي كذلك غاية بعيدة المدى لا تقف عند حد معين ، وفيها من التفاني وانكار الذات ما تشير اليه رواية رسول القادسية الى عمر بن الخطاب الذي قدم اليه ليخبره عن نتائج معركة القادسية . وقال الرسول من جملة ما قال :

« واستشهد فلان وفلان . . . وآخرون لا يعلمهم الا الله » (١١) .

لقد كان الاسلام منعطفاً مهماً في تبلور الوعي العربي ، ذلك أنه نادى بضرب كل المفاهيم العصبية ، وثبت معنى اوسع للعروبة أساسه اللغة والثقافة . يقول الرسول :

« ليست العربية لأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهوعربي » (١٢) .

وكانت هذه النظرة الدعامة القوية لوجهة النظر العربية في صراعها ضد الشعوبية في العصر العباسي ، حيث تشير رواية تاريخية الى هذا المعنى . حين سأل المنصور أحد الموالي عن نسبه ، أجابه المولى :

« يا أمير المؤمنين ان كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها وان كانت ديناً فقد دخلنا فيه » [١٣] .

ثم كانت حركة التعريب التي اتخذت من اللغة العربية لغة للدواوين المركزية والاقليمية ، ورافق تعريب الدواوين تعريب السكة . ان عملية التعريب كانت تعني ان الامويين كانوا عازمين على تكوين دولة بحق وحقيقة . وتعني حضارياً شعور العرب بأهمية دورهم الحضاري وبعالمية رسالتهم الانسانية المتفتحة على الثقافات والنظم الاخرى . وفي العصر الاموي ظهرت فكرة الامة بمعنى العروبة ، وعندما نسمع في الروايات كلمة «أمة» لتعني العرب . وفي شعر الشعراء مصطلح «العرب» لتشمل مجموع القبائل في مقابلة العجم[١٤] .

على أن رقعة الدولة الاسلامية توسعت وانتشر الاسلام ، فشمل اقاليم جديدة تسكنها شعوب غير عربية ، دخل بعضها الدين الجديد فأطلق عليهم «الموالي» وكان لا بد لهؤلاء ان يؤثروا في المظاهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجديد .

الا ان دورهم هذا لم يظهر فجأة بل بدأ ينمو بشكل تدريجي في مظاهر الحياة المختلفة ، ثم تغلغل في الادارة والسياسة والقضاء والجيش ، وهذا في نظرنا أمر طبيعي ، ذلك لأن «العرب مادة الاسلام» وأصحاب السلطة في الدولة الجديدة ، فكان لا بد ان يمر بعض الوقت لكي يندمج الموالي في التركيب الاجتماعي الجديد . والواقع فإن العرب هم الذين نظموا الموالي وشجعوهم على التفاعل والاندماج لضرورات اقتصادية وسياسية ، وربما أحياناً لأسباب شخصية وطموحات فردية .

لقد غالى بعض المستشرقين ومن اتبع رأيهم من المؤرخين في تصوير «الاضطهاد» الذي مارسه بعض الخلفاء وبعض الاسياد على الموالي (سكان البلاد المفتوحة) المحكومين . ووقعوا دون أن يدركوا في تفاسير عنصرية ، ليست من مفاهيم العصر الذي ظهر فيه الاسلام . ولم يدرك هؤلاء المؤرخون بأن الاضطهاد الذي مارسه بعض الخلفاء وبعض الولاة شمل العرب والموالي الذين تسميهم مصادرنا «الضعفاء» . واذا كان أصحاب هذا الرأي يوردون الامثلة على سوء حالة الموالي واحتقار بعض العرب لهم ،

فهي امثلة شاذة وتدل على حالات استثنائية . ثم ان هناك العديد من الامثلة التي تدل على التعاون والامتزاج والاشتراك في السلطة .

لقد دعت نظريات جديدة الى عدم جدوى فرضية الصراع بين العرب والموالي في تفسير أحداث القرنين الاولين من تاريخ الاسلام والبحث عن الاسباب في مظاهر اخرى لا علاقة لها بالعنصرية ، لقد استطاع الخلفاء الاكفياء والولاة الاقوياء ان يحققوا توازناً دقيقاً بين القبائل العربية من جهة ، وبين هذه القبائل والموالي من جهة اخرى . ثم أليس من الطبيعي أن يسيطر العرب صانعو الدولة الجديدة على زمام الامور ويحتفظوا بالتفوق فيها ، ثم يأتي اشراك الآخرين في السلطة وبصورة تدريجية مع مرور الزمن؟؟ وأخيراً وليس آخراً : لماذا يعتمد اصحاب هذا التفسير في اسناد رأيهم على روايات في غالبيتها مستقاة من كتب غير تاريخية ، وهي روايات متأخرة لا توازي روايات الرواد من المؤرخين ؟

على ان الخلافة الاموية جابهت مشكلة مالية حادة حاول الخلفاء حلها بمشاريع عديدة ، كان اكثرها نجاحاً ما تحقق في أواخر ايام الامويين حين فرض الخراج على الارض سواء امتلكها العرب ام غير العرب ، وحين أعفي الفلاحون من الموالي من الجزية وحدد فرضها على غير المسلمين ، ولكن هذا الاجراء جاء متأخراً ، ولم يكبح الغليان ضد الادارة الاموية الذي زاد تعقيداً بدخول عوامل جديدة قبلية وسياسية وعسكرية في الصراع ، فتحركت القبائل اليمانية في خراسان ضد الامويين باسم «الضعفاء» المتذمرين من عرب وغير عرب ، وهدفها تحقيق قدر اكبر من المساواة والعدالة للضعفاء من العرب وغير العرب ، ولذلك يسميها المستشرق «جب»[١٦] بأنها ثورة ذات طبيعة دينية عمادها القبائل اليمانية .

وعلى ذلك لم تكن الثورة العباسية ، عنصرية قامت على اكتاف الفرس المظلومين ، كما يحلو لبعض المؤرخين تفسيرها . بل ان فهمها للاسلام كان اكثر شمولاً وأوسع نطاقاً مما يتصوره هؤلاء المؤرخون المحدثون .

الا أن الثورة العباسية كأي ثورة جذرية أيقظت في نفوس الجماهير ، عربية وغير

عربية ، الكثير من آمال التطلع نحو اوضاع افضل ، كما وبعثت الثورة روح التحسس المرهف واليقظة الواعية التي كان من مظاهرها انفساح المجال لانطلاق الكثير من المشاعر الايرانية القديمة المتأصلة في البيئة الايرانية قبل الاسلام وبعده ، فكان بعضها مباشراً ومسلحاً ، وبعضها الآخر غير مباشر وغير مسلح ، ومن هذا الصنف الأخير ، الحركة الشعوبية .

ولم يكن من اهداف الثورة العباسية ايقاظ المشاعر الايرانية ، ولكن ، وقد تيقظت الآمال والمشاعر لدى كل فئات المجتمع ومنه الايرانيون ، ومع بقاء التفوق والسيادة للعرب واستمرار التفوق للثقافة العربية الاسلامية ، انفجرت حركة مضادة للعرب وثقافتهم تلك هي الشعوبية .

ان القضية المركزية في الصراع بين العروبة والشعوبية ، هو ان انشاء المجتمع الجديد يتطلب ، من وجهة نظر الشعوبيين ، ادخال النظم والاساليب الساسانية في الادارة وتشجيع الافكار والآراء الاعجمية في الثقافة . بينما تؤكد النظرة العربية على جدوى التراث العربي وفاعلية اللغة والثقافة العربية الاسلامية وامكان استيعابها للمنسجم والقابل للهضم من الارث الحضاري غير العربي . وهكذا فقد كانت الحركتان متضادتين تستندان على ارضية فكرية وثقافية متناقضة .

مفهوم الشعوبية :

الشعوبية حركة فكرية اجتماعية ، قامت بها جماعات غير عربية ، بهدف ضرب الكيان العربي من خلال ثقافته وارثه الحضاري ، وذلك بالتقليل من شأن اللغة العربية ، ومهاجمة التراث العربي الاسلامي ، والتشكيك بدور العرب التاريخي ، والاستهزاء بالقيم والمثل العربية ، مقابل الاعتزاز بالارث الحضاري الاعجمي ، والتمجيد بالقيم والسجايا غير العربية ، واحياء الثقافات الاعجمية .

ولما كانت العروبة والاسلام ، صنوين مترابطين ، خلال القرن الاول الهجري وحتى حوالي نهاية القرن الثاني الهجري ، لذلك لم تمهل الشعوبية الاسلام بل هاجمته في الصميم ، محاولة بث روح التشكيك في قيمه الجديدة ونشر روح الاستخفاف والاستهتار عموماً تحت ستار الظرف والمجون .

لقد كان سلاح الشعوبية فكرياً وثقافياً ، وهو في تصورنا ، اشد خطراً من القوة المسلحة في هدم كيان الامة والتشكيك في ذاتها سياسياً وحضارياً . وقد مرت الشعوبية بمرحلتين :

المرحلة الاولى:

كانت فيها الشعوبية نزعة غير منظمة ومتسترة باسم "اهل التسوية" . وقد شملت هذه الفترة العصرين الاموي والعباسي الاول ، حتى بدايات القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي . وكان لا بد لهذه الحركة وهي في بداياتها غير المنظمة أن تتستر باسم الدين خاصة وأن التفوق كان لا يزال للعرب ، بسبب الدور التاريخي النشط الذي يقومون به .

والمعروف أن شعار التسوية ، شعار اسلامي يهدف الى تطبيق افضل لمبادئ الاسلام وتحقيق مبدأ المساواة والعدالة لكل الفئات التي تعد نفسها محرومة من عربية او غير عربية في المجتمع . وقد رفعت هذا الشعار حركات عربية كثيرة في القرن الاول الهجري ورداحاً من القرن الثاني الهجري ضد الأمويين ثم العباسيين ، ونادى به فقهاء وعلماء . وكان العرب هم اول من نظم الضعفاء من عرب وموال ضد السلطة ونادوا بالمساواة ورفعوا شعار :

(ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) .

المرحلة الثانية:

حين بدأت الحركة الشعوبية تتضح معالمها كحركة منظمة ذات خطط مدروسة وأهداف متبلورة . ولم يكن وضوحها واشتداد هجماتها بسبب ضعف العرب ، واتجاه الخلفاء العباسيين نحو الثقافة والنظم الاعجمية وخاصة الساسانية ، بل ، كما أشرنا الى ذلك ، بسبب الوعي الجديد الذي احدثته هذه الثورة في نفوس الجماهير من عربية واعجمية ، فباتت تتوقع حياة افضل وانقلاباً سريعاً في حياتها ، ولكن سرعان ما خاب أملها في اجراءات العباسيين . وخاب امل الجماعات الايرانية ، خاصة التي توقعت ان يتوجه العباسيون ، وبزخم شديد ، نحو النظم والثقافة الساسانية . . الامر الذي لم يعرف عن الخلفاء العباسيين الاوائل .

وبمعنى آخر فان استمرار اعتماد العباسيين على العرب ، رغم توسيع قاعدة اعتمادهم لتشمل غير العرب ، واستمرار اتجاههم نحو الثقافة العربية والارث العربي ، أدى الى رد فعل عنيف ، وجهد منظم ، لمسخ التراث العربي واستبداله بتراث أعجمي . وهذا ما نسميه في هذه المرحلة «بالشعوبية» .

وهنا تبدو الشعوبية على طبيعتها العنصرية ، ويختفي مصطلح اهل التسوية ، وقد لاحظ الجاحظ [١٨] ذلك فقال : بأن الشعوبية تتحلى وتتسر باسم «أهل التسوية» وفي لسان العرب «الشعوبي هو الذي يصغر شأن العرب . . .» .

ومما هو جدير بالتنويه ، ان اصطلاح الشعوبية ، استعمل في المرحلة المتأخرة ، ولذلك يلاحظ المستشرق «جب» [١٩] بأن هذه التسمية لا يعرف مصدرها . وهل أنها اطلقت على الشعوبيين من قبل أنصارهم او اعدائهم ، ولكن المعلوم انها اطلقت على الشعوبية بعد ان اسفرت عن وجهها العنصري المعادي للعروبة .

ويتفق البروفسور «جب» والبروفسور «زند» [٢٠] على ان تحركات الشعوبية بدأت حين نجحت اللغة العربية في اكتساح اللغات الايرانية المتعددة في الساحة الشرقية ولغة القوط الغربيين ، والروم في اسبانيا وصقلية ، ولغة البربر في افريقيا ، واللغة القبطية في مصر ، والآرامية بلهجاتها المختلفة في الجزيرة الفراتية ، حيث انحصرت تلك اللغات الاقليمية داخل بيوت العبادة وفي حلقات صغيرة أخرى .

وتجاه هذا النجاح الذي حققته العربية ، لغة السياسة والادارة والمالية والثقافة ، بدأ المثقفون الاعاجم محاولات جدية للحفاظ على لغتهم من الضياع . وبقدر ما يتعلق الامر بايران اتبع شعوبيوها في المرحلة الاولى وسائل عديدة نلخصها في ما يلي :

١ - ترجمة التراث الفارسي الادبي الى العربية .

٢ - التأكيد على التاريخ والثقافة الفارسية ، واظهارها بمظهر المتفوق على التاريخ والارث العربي .

٣ - كتابة مؤلفات جديدة تظهر اهمية العجم وتمجد دورهم الحضاري .

لقد كانت هذه الخطوات بدايات للصراع الفكري والاجتماعي بين العروبة

والشعوبية . ما لبث أن تطور ليصبح صراعاً عنيفاً ، لتقرير مصائر الثقافة العربية الاسلامية ، بكل ما أفرزته من قيم ومثل واتجاهات . ويعبر البروفسور «جب» عن هذه المرحلة من الصراع فيقول :

« وتأصل النزاع بين التراثين العربي والفارسي حتى مس الجذور . فلم يكن جوهر النزاع مسألة سطحية تتناول الاساليب والاشكال الادبية . انما كان جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الاسلامي الجديد برمتها » .

وبمعنى آخر ، فإن الصراع كان حول جوهر الثقافة . هل تكون ثقافة غير عربية تبتلع الثقافة العربية الاسلامية ، أو تكون ثقافة عربية اسلامية . يكون فيها للارث الاعجمي منزلة صغيرة ؟؟

وقد أسفرت الشعوبية عن هدفها الذي يرمي الى صياغة نظم الدولة الاجتماعية والسياسية والروح الداخلية للثقافة الاسلامية على مثال النظم والقيم الساسانية التي كانت تمثل عندهم ذروة الحكمة السياسية[٢١] .

المظاهر التي ركزت الشعوبية الهجوم عليها:

١ - **التراث الادبي العربي** : من شعر ونثر وأمثال وحكم . فقد انتقصوا منه وشككوا فيه وانتحلوا الشعر والنثر الركيك ونسبوه للعرب . يقول الانباري :

« هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة ويظن أهل البدع والزيغ والازدراء بالعرب (الشعوبية) ان ذلك لنقصان حكمتهم »[٢] .

بل ان الثعالبي في رده على الشعوبية اعتبر معرفة العربية من التدين فقال : «ان الاقبال على تفهمها من الديانة» . ويرد التوحيدي على هجوم الشعوبية على اللغة العربية فيصفها وصفاً دقيقاً في استعاراتها البديعة واختصاصاتها البليغة وغرائب تصرفها ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها[٢٣] .

بل ان المفكرين ذهبوا أبعد من ذلك فاعتبروا اللغة نسباً أهم بكثير من رابطة النسب الابوي ، كما سنرى بعد قليل .

٢ - **التاريخ العربي** : ادعت الشعوبية ان ليس للعرب تاريخ قبل الاسلام ، حيث كانوا بدوا غير متحضرين . فانبرى انصار العروبة يبرزون تاريخ العرب قبل الاسلام وبعده ، مؤكدين فلسفة جديدة هي وحدة التاريخ العربي الثقافي . بحيث بات كل عصر متمماً للآخر ومكملاً له ، كما يظهر في كتاب (عيون الاخبار) و(البيان والتبيين) ، وفي كتب (المفضليات) و(الحماسة) . حيث برزت الوحدة الثقافية للعرب عبر العصور .

على ان هذا الجهد لم يقتصر على التاريخ الثقافي ، بل امتد الى التاريخ السياسي حيث أبرز العديد من المؤرخين وحدة التاريخ العربي . فقد أثبت كتاب (المعارف) وحدة التطور التاريخي للامة العربية ، وأبان كتابا (الفتوح) و(الأنساب) للبلاذري . دور العرب في الفتوح والادارة والسياسة . وألف أبو عبيدة والاصعمي في تاريخ العرب وملوكهم في الجاهلية . ورد يحيى بن مسعدة على ابن غرسيه مذكراً اياه بكيانات العرب السياسية قبل الاسلام حيث يقول :

« أم لك فيهم بعد الملوك العاربة والكواكب الطالعة من الثمودية ، والعادية والطسمية والجديسية . . . ما يقرع صفاتك » [٢٤] .

وامتدح الجاحظ عرب قبل الاسلام ووصفهم «بصحة الفطرة» وأضاف :

« ولم يفتقروا الفقر المدقع الذي يشغل عن المعرفة ، ولم يستغنوا الغناء الذي يورث البلادة والثروة التي تحدث الغرة ، ولم يحتملوا ذلاً قط فيميت قلوبهم أو تصغر عنده أنفسهم » [٢٥] .

بل راح الجاحظ أكثر من ذلك يؤكد على الامة لا القبيلة ، وأن هذه القبائل العدنانية والقحطانية ما هي الا مظهر من مظاهر الامة الواحدة التي لها خصائص مشتركة :

« فإن قلت فكيف كان أولادهما (أي قحطان وعدنان) جميعاً عرباً مع اختلاف الابوة قلنا : ان العرب لما كانت واحدة ، فاستووا في التربة وفي اللغة والشمائل والهمة ، وفي الأنفة والحمية ، وفي الاخلاق والسجية ، فسبكوا سبكاً واحداً وأفرغوا افراغاً واحداً » [٢٦] .

٣ - النسب العربي : وهاجمت الشعوبية أنساب العرب وأظهرت انها انساب اسطورية وشككت في حقيقتها ، فكتب انصار العرب مجلدات ضخمة حول انسابهم ، لكي يحفظوها للاجيال ويوضحوها للمعاصرين ، ويردوا على الهجمة الشعوبية .

على ان الذي يدل على سماحة العروبة ومرونتها هو اتخاذها اللغة والثقافة لا العنصر أساساً للنسب العربي والانتماء الى العروبة ، وعلى ذلك يجعل الجاحظ اسماعيل وهو غير عربي عربياً لأنه تكلم «العربية على غير التلقين والترتيب» . كما أنه - أي اسماعيل - اكتسب :

« أخلاقهم (أي العرب) وشمائلهم وكرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها وأسناها » [٢٧] . فمقومات العروبة ليست النسب بل اللغة والثقافة والنزعة الفكرية والخلقية والنفسية والقيم والمثل!! وهكذا كان رد أنصار العرب الانساني المرن في مقابل تهجمات الشعوبية العنصرية الضيقة .

٤ - العقيدة : وأخيراً وليس آخراً ، هاجمت الشعوبية عقيدة العرب ، الاسلام ، خاصة وأن العروبة والاسلام كانتا ظاهرتين متلازمتين خلال هذه الفترة كما أشرنا الى ذلك من قبل . ويشخص الجاحظ هذه الظاهرة تشخيصاً ذكياً حين يقول :

« فإنما عامة من ارتاب بالاسلام انما جاءه هذا عن طريق الشعوبية ، فاذا أبغض شيئاً أبغض أهله . . . اذ كانت العرب هي التي جاءت به (الاسلام) وكانوا السلف » [٢٨] .

وفي نفس هذا المعنى يقول الثعالبي [٢٩] :

« ومن أحب الرسول أحب العرب ومن أحب العرب أحب اللغة العربية . . . » .

نتائج الصراع:

لقد أدرك المفكرون العرب في العصر الوسيط ان الخطر الذي ولده الادب الشعوبي ، لا يكمن فقط في تغذية روح الحقد والكراهية العنصرية لدى الجماهير الاعجمية ، بل فيما ولدته من شك واستهتار بالقيم الاجتماعية والتراثية لدى المثقفين والمتعلمين . ذلك أن جوهر الصراع لم يكن ، كما يحلو للبعض ان يبسطوه ، اختلافاً حول أساليب

نظم الشعر وفنون الادب ، بل انه يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع الاسلامي . . وهنا تكمن حساسيته وخطورته .

لم يقف أنصار العرب مكتوفي الايدي ينتظرون ما تقوم به السلطة العباسية من اجراءات ضد الفكر الشعوبي . بل اخذوا زمام المبادرة في الرد على الشعوبيين . ففي الوقت الذي جابهت به الدولة لعباسية حركات الخرمية والمانوية ، باجراءات سياسية وعسكرية ، قام المثقفون العرب من جانبهم بتحدي الشعوبية على النطاق الفكري بجهود كبيرة في مجال الثقافة والتأليف ، مستخدمين كل الوسائل الممكنة وبأسلوب جدلي عصري أكثر اقناعاً من الجدل الشعوبي .

لقد ادرك انصار العروبة من المثقفين ميول أهل العصر الجديدة وأساليب الشعوبيين لاجتذابهم ، فكتبوا سلسلة من المقالات والرسائل والكتب التي تمس مظاهر محسوسة عند اهل العصر . . وهكذا نشأ ادب عربي اسلامي موافق لذهنية العصر ، ومرتكز على الاسس الموضوعية للعلوم الانسانية العربية .وقد نجح الجاحظ وهو المثقف المعتزلي المتسلح بالمنطق وأساليب الجدل اليونانية في دحض تقولات الشعوبية وأثبت في مجموع كتبه ورسائله التي ألفها [٣٠] :

١ – مدى السعة والثراء في موارد التراث العربي .
٢ – هاجم جماعة الكتاب الشعوبيين وأظهر تعصبهم وضيق أفقهم في موقفهم المعادي للعرب وحضارتهم .
٣ – اظهر زيف وبطلان حركة التشكيك في تراث العرب ودورهم في التاريخ ، وعدم جدوى الموقف الساخر السلبي الذي يقفه الكتاب من القيم العربية .

لم يكن الجاحظ اذن ، كما يحلو لبعض الادباء المعاصرين وصفه ، كاتباً غريب الاطوار متناقض الافكار ، بل كانت كتاباته تخفي وراءها اهدافاً ثقافية واجتماعية ودينية محددة ، وإن كان يسوقها بطريقة غير مباشرة او متسترة ، وكان مثقفو عصره يدركون اغراضه هذه تمام الادراك .

وجاء ابن قتيبة ليكمل جهود الجاحظ في هذا الميدان ، فزود مثقفي عصره

بمقتطفات مما يحتاجون اليه من العلوم والمعارف الانسانية ، استقاها من مصادرها الاصلية ، متبعاً طريقة الجاحظ التوفيقية المرنة الواسعة الافق . فأدخل في مختاراته التاريخية والادبية بعض مظاهر التراث غير العربي الذي ينسجم مع التراث العربي الاسلامي ويعتبر ذا قيمة عملية في الادارة والثقافة .

وهكذا فقدت العشوبية العنصرية فاعليتها امام مرونة وتسامح أنصار العروبة . فاعترف الكتاب الشعوبيون بفشلهم في الصراع . يصف المستشرق (جب) نهاية الشعوبية وفشلها فيقول [٣١] :

« وغمر الجاحظ بما كتبه من سعة أفق وقوة عارضة ما كانت تصدره مدرسة الكتاب (الشعوبيين) من سقط المتاع في الأدب . . . وقد علم الجيل الجديد كيف يوسعون أفقهم ويجربون الموضوعات والاساليب الجديدة . . . وكان أدب الجاحظ موضع اقبال شديد من الجمهور ومن المشايعين للكتاب (الشعوبيين) انفسهم . وصمد الشعوبيون في موقفهم عقداً او عقدين ولكنهم اضطروا في النهاية الى الاعتراف بأن العلوم العربية الانسانية قد انتصرت وأن وظائفهم تتطلب منهم على الاقل عرفة عابرة بالتراث العربي » .

والآن وبعد هذا العرض لمفهومي العروبة والشعوبية وطبيعتهما في العصر الوسيط نعود الى الكاتب الدكتور حسين العزيز لنناقش ما طرحه من آراء وافكار .

طبيعة الشعوبية:

حاول الكاتب جاهداً ان «يعيد الاعتبار» الى الحركة الشعوبيةً ، فأضاف بعداً عصرياً جديداً الى المأساة الفكرية التي مثلتها الشعوبية على أرض الوطن العربي في العصر الوسيط . وقد ترتب على خطأه المبدأي هذا مجموعة من المغالطات والمضاعفات .

حاول الكاتب أن يفسر الشعوبية ، تفسيراً طبقياً ، فسار في تحليله المادي شوطاً لا بأس به ، حيث ادعى بأن الشعوبية «صراع الشعوب المغلوبة ضد التسلط الاموي والعباسي وضد التعصب الشوفيني . . .» [٣٢] ولكنه لم يستمر في تفسيره الطبقي هذا ، ذلك ان روايات التاريخ وطبيعة الحركة نفسها لا تسعفه ، فانحرف الى تفسير عنصري ،

حين قال ان الشعوبية تشمل كذلك «تعصب الارستقراطية وبطانتها ضد العرب» .

وهذا في ظني بداية الخطأ والتناقض ، حيث لجأ الكاتب الى عملية تجزيئية للشعوبية . فهي صراع شعبي في المرحلة الاولى ، ومنافسة ارستقراطية في المرحلة الثانية . والكاتب يدرك جيداً سلبيات الشعوبية وعنصريتها فألصقها بالارستقراطية الفارسية دون غيرها !!والواقع ان الشعوبية لم تكن طبقية ، بل شملت الارستقراطية والكتاب والمثقفين والعامة من فئات غير عربية ، فكان فيها ، كما تشير رواية ابن قتيبة : (٣٣) «السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى» . وكان فيها من اشراف العجم عدا اهل الديانة وذوي الاخطار منهم الذين «يعرفون ما لهم وما عليهم» وفيهم جماعات الكتاب الذين كتب اليهم الجاحظ وابن قتيبة الكتب والرسائل ليردوهم عن النزعة الشعوبية . لقد فشل الكاتب في أن يطبق المادية التاريخية في تحليله . واذا جاز لنا القول فإن التفسير الذي طبقه السيد الكاتب ، يمكن ان نطلق عليه اصطلاح «المادية التحريفية» !!

ستار أهل التسوية:

كان لا بد أن يتبرقع الشعوبيون باسم «أهل التسوية» في البداية ، ذلك ان أغلب الحركات تحمل في بداياتها شعارات عامة غامضة تتستر بها . وقد كشف الجاحظ زيف هذه التسمية بالنسبة للشعوبيين ، حين قال : انهم يتحلون باسم التسوية أي يدعونها ويتسترون بها .

ان مصطلح الشعوبية في البدء كان يعني التسوية ، بمعنى عدم افضلية قوم على آخرين ، ولذلك كان الخوارج «شعوبيين» لأنهم لم يفاضلوا في نظريتهم السياسية بين العرب وغير العرب . ولكن شتان بين شعوبية الخوارج وشعوبية الكتاب الاعاجم ومن اتبعهم ، فحين أنكر الخوارج افضلية العرب على غير العرب أنكروا كذلك أن يكون للفرس أية أفضلية على غيرهم ، في حين نادى شعوبيو القرن الثالث الهجري بأفضلية الفرس أو العجم عامة على العرب ، ولا يخفى مدى البون الشاسع بين الدعوتين .

لقد كانت فكرة التسوية غطاء سياسياً وعقائدياً للشعوبية وليس أدل على زيف

ادعاء الكاتب ان الشعوبية استهدفت «الخلاص وتحقيق المساواة» من كتابات الشعوبيين انفسهم!! التي رد عليها الجاحظ وابن قتيبة وأمثالهما من انصار العروبة .

ان الخلفية النظرية لمناقشة السيد الكاتب تكشفه على حقيقته ، وان مقدماته الخاطئة تقوده حتماً الى نتائج خاطئة . . . وتجاه ذلك فإن مجموعة من الاسئلة تعرض نفسها :

كيف استطاع الكاتب ان يحدد ويفرز وبدقة ، الحد الفاصل بين مرحلتي الشعوبية ، فالشعوبية في رأيه حين «طالبت بالمساواة وكافحت ضد التسلط كانت حركة جماهيرية أعجمية ، وحين احتقرت العرب اصبحت حركة مرتبطة بأشراف العجم» ؟

ثم لماذا يهاجم اشراف العجم السلطة العباسية ، وقد أعطتهم هذه السلطة ، كما يدعي هو ، امتيازاتهم ونفوذهم؟؟ ولنتابع الكاتب في تناقضاته حين يقول :

« الارستقراطية الاجنبية تتمتع بجاه ونفوذ ومجال للاستغلال في العهد العباسي ، يوازي ما لدى الارستقراطية العربية المتنفذة ، فلم تعد بحاجة للمطالبة بالمساواة » ص ٦٦ .

ولكنه يعود فيقول :

« فقد كان يشوب علاقات التعاون بين الارستقراطيتين العربية والفارسية احياناً تعارض ، ينعكس في منافسات تلجىء المتخاصمين الى الطعن والتشهير بعضهم ببعض . وهذا ما حمل الارستقراطية الاجنبية الى استخدام مثالب ونواقص العرب الاقدمين كوسيلة للتشهير » ص ٦٧ .

ولا نظن ان هناك داعياً لاظهار التناقض وتهافت التخريج وسطحية التحليل . ان هذه الحركة أعمق وأكثر تعقيداً من أن تكون أداة مسخرة بيد حفنة من الارستقراطية الفارسية المهترئة ثم ما هي رواياته التي تثبت هذا الادعاء . يقول المستشرق (جب) :

« ومما هو عرضة لشكوك قوية أن يكون العباسيون من أنصار الثقافة الفارسية او ان يكون نبلاء خراسان (الفرس) في القرن الثاني من المؤيدين المتحمسين للتقاليد الساسانية » [٣٤] .

الموقف من المؤرخين المحدثين:

يدعي الكاتب انه اكتشف تفسيراً جديداً لطبيعة الشعوبية . رد اليها اعتبارها . الذي اهانه «من يعدون أنفسهم باحثين كباراً» ص ٦٥ . والواقع أن هذا التحامل الجافي للروح العلمية الموضوعية مصدره عدم اتفاق كل المؤرخين مع تخريجات السيد الكاتب . . ولذلك فإن موقف الكاتب من المؤرخين ونعته لهم بالادعياء ، له ما يبرره ، لقد اطلع الكاتب على كل من تطرق الى الشعوبية ، بدءاً بالبروفسور (جب) والاستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري ، وانتهاء بالدكتور ابراهيم العدوي وعبدالمنعم ماجد وسميرة الليثي . . فوجدهم جميعاً على خلاف معه!!

الشعوبية والعرب القدماء:

يرى الكاتب ان الشعوبية هاجمت العرب الاقدمين ولم تهاجم معاصريها من العرب ، لأن العباسيين العرب كانوا على رأس السلطة . ان هذا التخريج يدل على سذاجة وبساطة في التفكير وأكبر ظني ان الكاتب لا يقع في هفوة كهذه ، فهل كان العباسيون الا من بني هاشم من قريش من عدنان؟ وهل كانت القبائل العربية في القرنين الثاني والثالث الهجريين الا سليلة القبائل العربية المضرية واليمانية قبل الاسلام؟ ألم يرجع العرب المعاصرون للشعوبية في النسب الى العرب القدامى؟ ثم هل هاجمت الشعوبية العرب الاقدمين فقط؟ ألم تهاجم التراث العربي واللغة العربية والقيم والسجايا العربية ، بل ودور العرب التاريخي ورسالتهم العالمية؟؟!!

الطابع الانساني للشعوبية:

يقول الكاتب «ولا يخفى ان محاولات عديدة قد بذلت لتشويه الطابع الانساني من الشعوبية» ص ٦٧ . ولكنه لا يذكر رواياته الموثوقة ليدعم بها انسانية الشعوبية . وكنا قد أشرنا سابقاً الى ان الشعوبية تسترت باسم التسوية في البداية لتنتشر وتكسب التأييد . وان فكرة المساواة ليست جديدة على المجتمع بل انها فكرة اسلامية نادى بها الفقهاء والعلماء . ورفعت شعاراتها احزاب عديدة عربية مثل الخوارج وثوار آخرين قادوا حركات مسلحة انضم اليها العرب والموالي .

ويصل الكاتب ذروة التناقض في هذه الفقرة :

« لقد كانت الشعوبية ذات صفة تقدمية لأنها ناضلت ضد الاضطهاد ولكن ما دامت قيادتها بيد الارستقراطية فهي ذات صفة رجعية » !!

ماذا نفهم من هذا الخلط؟ . . يبدو أن الكاتب عدل عن نظرته التجزيئية السابقة حين فصل بين شعوبية العامة وشعوبية الاشراف العجم ، وأبدى لنا رأياً جديداً ، يقول ان الشعوبية حركة واحدة ولكن القيادة في واد والجماهير في واد آخر . فأية حركة تلك التي تناضل جماهيرها من اجل هدف وتناضل قيادتها من اجل هدف آخر ؟؟!! ان الكاتب لا يريد ان يعترف ان الشعوبية حركة واحدة في القيادة والقاعدة . لأن ذلك يناقض التفسير المادي الذي يحاول دون جدوى ان يطبقه على هذه الحركة . ثم يركز الكاتب هجومه على المؤرخين الذين كشفوا الشعوبية على حقيقتها ، مبرراً التلاحم بين اشراف العجم وعامتها من الشعوبيين بتناقضات جديدة ، فيدعي مرة ان الارستقراطية الايرانية لم تجسر في البدء على اظهار تعصبها على العرب ، ثم يدعي مرة ان الشعوبية تسترت بطابع ديني ساد ذلك العصر فلم تظهر الفروق بين الفئات التي انضمت اليها . . فهل ساد الطابع الديني في العصر الاموي (المرحلة الاولى) ولم يكن هناك طابع ديني في العصر العباسي الذي ظهرت فيه الشعوبية على حقيقتها ؟؟!! ان الكاتب يوقع نفسه في الفخ من حيث يدري أو لا يدري ، ذلك ان المبررات التي يسوقها تنفي الصفة «التقدمية» عن الشعوبية لأن معنى كلامه ان الشعوبية كانت منذ البداية متعصبة شوفينية ولكنها لم تجسر على اظهار نواياها . وحينئذ يتفق الكاتب مع رأي الغالبية من المؤرخين في الشعوبية .

واذا كان الكاتب ينكر على بعض الكتاب استعمالهم اصطلاحات ظهرت في العصر الوسيط لتدل على حركات او مظاهر حديثة او معاصرة ، فان الاحرى به اولاً ان يدرك عدم جدوى استعمال اصطلاحات حديثة للدلالة على موقف سياسي او ظاهرة فكرية من العصر الوسيط ، فضلاً عن ان هذه الاصطلاحات امثال «تقدمية» و «رجعية» ذات دلالات نسبية ، فان فكرة المطالبة بالمساواة والعدالة واظهار الخلفاء او الولاة بمظهر غير الملتزمين بالشريعة ، المنحرفين عن الدين ، فكرة تبنتها كل حركات المعارضة ضد السلطة . ولعل أبرز مثل على ذلك الدعاية ضد الامويين ، كل الامويين ، التي بالغت في اظهارهم بمظهر

المتحررين من الالتزامات الدينية والاجتماعية . ان مفهوم الثورة من اجل العدالة كان يعني انتصار الاسلام على الانحراف وليس في هذا «رجعية» بل انه اعلى نموذج «للتقدمية» في العصر الذي يتكلم عنه السيد الكاتب . فهل كان هدف الشعوبية تحقيق العدالة من خلال الاسلام ؟ او انهم هاجموا الاسلام واعتبروه جزءاً من القيم التي جاء بها العرب اليهم؟؟ ان الكاتب يعرف هذه الحقيقة جيداً ولكنه يطمسها . . فلماذا؟

تكتيك شعوبي:

باسم الموضوعية والروح النقدية ينادي الكاتب «اننا اليوم أحوج ما نكون الى تقييم علمي واقعي لمجمل تراثنا يكشف بجرأة وبراعة جوانب سلبية في مجتمعاتنا السالفة ظلت مخفية خلال قرون امام تراكمات تضليلات الطبقة السائدة المكدسة في مصادر مؤرخين منحازين أيديولوجياً» ص٧٠ . ان هذا التكتيك بالضبط هو الذي سار عليه الكتاب الشعوبيون في العصر الوسيط . وليس في محاولات الشعوبية فهم موضوعي ولا تفسير منطقي للتراث والتاريخ العربي بل استهدفت تشويه المقومات الاساسية للعروبة .

ان البحث الموضوعي ، كما أشرنا ، هو عملية رصد للايجابيات والسلبيات لا تبني موقف الشعوبية . لقد صور الكاتب الحياة العربية قبل الاسلام بأنها لم تتعد «المشاعية القبلية» فمجتمع اليمن في أحسن صوره وبكل حضاراته ، ومجتمع الحجاز بنظمه واقتصادياته لم يتعد «مستلزمات التشكيلة المشاعية» ولما جاء الاسلام «تم الانتقال النهائي من علاقات الانتاج العبودية الى العلاقات الاقطاعية» . ولكن الكاتب لا يوضح لنا بجلاء متى مر المجتمع العربي بمرحلة العبودية ، وهي المرحلة التالية للمشاعية والسابقة للاقطاع ، في التفسير المادي للتاريخ؟

اما بالنسبة للاقطاع ، فقد ناقشنا آراء الكاتب في ردنا على كتابه «البابكية» وأود هنا ان أحيله الى كتابات مؤلفين ماركسيين امثال إميل توما وبندلي جوزي التي تخالف آراءه . يقول جوزي :

« معاذ الله ان أنكر فضل بني امية على الامة العربية وبعض حسناتها على الامم

المغلوبة كالفرس مثلاً الذين ألفوا بينهم النظام القديم المبني على تفاوت الطبقات وساووا بينهم في الحقوق والواجبات أو كالأقباط والسريان الذين عاملوهم في بادئ الامر بالحسنى ورفعوا عنهم نير البيزنطيين الديني وخففوا الضرائب التي كادت تقض ظهورهم» [٣٥] .

العلاقة بين العرب والموالي :

يشير الكاتب الى كون «اغلب ابناء البلدان المفتوحة مستغلين ومحرومين ، وحتى من أسلم منهم ظل محروماً من الامتيازات التي يتمتع بها العرب» (ص ٧٥) وقد كان الاستغلال «والتعصب المتعالي» شاملاً للارستقراطية غير العربية والعامة .

وحين يجابه الكاتب بوقائع التاريخ التي تثبت ان السلطة العربية استخدمت الموالي في الادارة والدواوين وحتى في الجيش والقضاء ، وأن هذه السلطة ، حسب معاهدة مرو ، أعطت الدهاقين صلاحية جباية الضرائب من السكان المستقرين من موال وعرب . حين يجابه الكاتب بذلك يستدرك ، يقول : «استخدمت السلطة بعض من احتاجت اليه من النابهين البارزين وأغدقت عليهم المال!!» (ص ٧٧) . لقد أشرنا الى ان نزعة المساواة رفعتها فئات عربية وغير عربية ، ونادى بها زعماء عرب وفقهاء عرب . . ويورد التاريخ امثلة لحركات عربية نظمت الموالي وكسبتهم الى صفوفها ، مثل حركة المختار الثقفي وابن الاشعث وابن الجارود وعبدالله بن معاوية ، والثورة العباسية ، وشريك بن شيخ المهري وعبدالجبار الأزدي وغيرهم!!

وينكر الكاتب ان يكون بين الشعوبيين جماعات من عامة الشعوب الاعجمية ، ويرفض روايات التاريخ التي تناقض رأيه وتؤكد كثرة تواجد العامة في الحركات الشعوبية ، كروايات ابن قتيبة والجاحظ .

وينكر الكاتب ان تكون الشعوبية في بداياتها عنصرية تحقد على العرب . فاذا كان الامر كذلك ، فما يقول عن اسماعيل بن يسار الذي تصفه المصادر بكونه «مبتلى بالعصبية للعجم والفخر بهم» [٣٦] ؟ وماذا يقول عن حماد الراوية وخلف الاحمر ، اللذين أفسدا الأدب العربي بادخال روايات منحولة ، فقد كان خلف الاحمر «يعمل

الشعر على لسان العرب وينحله اياهم» (٣٧)؟ وماذا يقول عن عمارة بن حمزة وغيرهم؟ هل كان هؤلاء الا من عامة الفرس وجماهيرهم؟؟

ونحن نفهم أن السيد الكاتب يحاول الدفاع عن الحركة الشعوبية ، ولكننا لا نسمح له بأن يغالط الى درجة السذاجة ، حين يدعي ان ابن قتيبة تبنى وجهة النظر الشعوبية ، حين قال :

« وأعدل القول عندي ان الناس كلهم لأب وأم خلقوا من تراب وأعيدوا الى التراب . . . » (٣٨) .

فمتى كان ابن قتيبة من انصار الشعوبية ؟ وهل عرف عن ابن قتيبة الا كونه من أشد أنصار العروبة؟ وأن كلامه الآنف الذكر يعبر تماماً عن وجهة النظر العربية بعيدة النظر والمتسامحة التي أشاعها الاسلام ، وعبر عنها العديد من المفكرين قبل ابن قتيبة كالجاحظ مثلاً في دفاعهم ضد التعصب الشعوبي . لقد أبانت جهود المفكرين العرب عظمة الارتقاء الفكري والروحي الذي وصلت اليه الكتابات العربية . . وإننا نرفض بشدة تخريجات الكاتب واستعارته آراء عربية ونسبتها جزافاً الى الشعوبية في محاولة يائسة لرد الاعتبار!!

وكشاهد من «شواهد العسف والجور الذي كان يلحق بأبناء الشعوب المستغلة» (ص٧٦) ، يتكلم الكاتب عن اجبار الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق للأمويين ، الفلاحين الموالي على العودة الى قراهم وأتباعه سياسة شديدة لتنفيذ ذلك . والواقع ان اجراءات الحجاج الثقفي كانت شديدة ، ولكن علينا ان نتذكر بأن الحجاج من الولاة المخلصين لبني أمية ، وقد جابهته ازمة مالية اقتصادية ، وهو في معركة ضارية ضد الخوارج الأزارقة . وكان من مظاهر الازمة الاقتصادية المالية الهجرة من الريف الى المدن وترك الفلاحين الموالي للزراعة . . ومن أجل ان يعيد الفلاحين الى قراهم في هجرة معاكسة من المدينة الى الريف لانقاذ الاقتصاد وبالتالي خزينة الدولة ، اتبع تلك الوسائل الشديدة .

ولم تكن اجراءات الحجاج الثقفي مقتصرة على الفلاحين الموالي ، بل شملت المقاتلة العرب الذين أحجموا عن الانخراط في الجيش لمقاتلة الازارقة ، رغم ان الدولة

تمنحهم العطاء وتلزمهم مقابل ذلك بالقتال ضد الاعداء . فقد هدد الحجاج الثقفي [٣٩] كل عربي بالقتل اذا وجده متخلفاً من البعث ، وقتل فعلاً بعض المتخلفين ، فازدحم العرب على جسر الكوفة ليلتحقوا بالجيش الذي يحارب الخوارج .

وبعد ألا يرى السيد الكاتب ان اجراءات الحجاج شملت العرب والموالي دون تمييز؟ ولماذا يلجأ الى عملية تجزيئية انتقائية للأحداث تقود الى نظرة خاطئة؟ ام انه يهدف الى التضليل؟

النفوذ الفارسي في العصر العباسي:

يكرر الكاتب بأن الثورة العباسية قام بها الموالي الفرس ، ولذلك تمتعت الارستقراطية الفارسية بنفوذ كبير في العصر العباسي . ان هذه المقولة الاستشراقية قد عفى عليها الدهر ، حيث أعيد تقويم الثورة العباسية في دراسات حديثة ، أظهرت دور القبائل العربية في خراسان والعراق في هذه الثورة ، وان قادة العرب رفعوا شعارات مرنة تدعو الى توسيع اشراك غير العرب مع بقاء التفوق للعرب .

لقد زال التفسير العنصري (فرس ضد العرب) للثورة العباسية وفي هذا الصدد يقول المستشرق (جب) :

« ومما هو عرضة لشكوك قوية ان يكون العباسيون من انصار الثقافة الفارسية » .

وينفي (جب) نفياً قاطعاً تأييد العباسيين للكتاب الشعوبيين :

« ولا استطيع أن أشارك جولدتسيهر رأيه بأن الكتاب الشعوبيين ظفروا بتأييد الخلفاء العباسيين . . . » .

ولا نريد هنا ان نفصل في هذا الموضوع ، وكان على الكاتب ، وهو محترف للكتابة التاريخية ، ان يطلع على التفاسير الجديدة ويناقشها [٤٠] .

الشعوبية في العصر العباسي:

يقع الكاتب في مغالطات عديدة حين يتكلم عن الشعوبية في العصر العباسي ، ونحن هنا نرد على آرائه المطروحة :

يحلو للكاتب وهو في خضم تناقضاته عن تطور الشعوبية ان يتنكر لتفسيره الطبقي

الاول ويجعل من الشعوبية لعبة منافسة بين الارستقراطية الاعجمية والعربية ، وآلة مسخرة بيد هاتين الارستقراطيتين ، فيقول بأن الارستقراطية الاعجمية استخدمت الكتاب والمثقفين وأغرتهم بالمال لمهاجمة العرب وتراثهم . وأن الارستقراطية العربية في المقابل استخدمت كتاباً آخرين للرد عليهم . . ورغم انه حشا مقالته بالمصادر والمراجع ليسبغ عليها صفة البحث العلمي فانه لم يكن كريماً معنا هذه المرة في ذكر مصادره .

نحن لا ننكر ان البرامكة تبنوا سهل بن هارون الشعوبي وأن طاهر بن الحسين تبنى علان بن الحسن الشعوبي ، ولكن غالبية الكتاب والمثقفين الشعوبيين لم يكونوا مرتبطين بطبقة معينة . ونحن نعلم تعصب فئة من ارستقراطية الاعاجم الى عنصرهم وتعصب فئة من اشراف العرب الى جنسهم ، ولكن ان نجعل من الروايات الاستثنائية قاعدة عامة ، ونعتبرها ظاهرة شائعة خلال عصر بأكمله ، فهذا اجحاف لا تؤيده وقائع التاريخ .

شعوبية أبي عبيدة:

يذكر الكاتب أبا عبيدة ، معمر بن المثنى ، ضمن شعوبيي عصره . والواقع ان الباحثين يختلفون حول هذه القضية . ومن الصعب ان نجد رواية تاريخية عن الكتاب المعاصرين لأبي عبيدة تتهمه بالشعوبية ، بل ان اول من اتهمه بذلك هو ابن قتيبة ، وهو متأخر عنه بجيلين على الاقل . وكيف يكون شعوبياً وقد كتب الكثير عن تاريخ العرب ومأثرهم قبل الاسلام؟ ويفسر لنا المستشرق جب [٤١] ذلك حين يقول : ان أبا عبيدة ، مثله مثل علماء اللغة في عصره ، صنف معارفه الى (مفاخر) و(مثالب) ولما كان أبو عبيدة خارجي العقيدة فلم يغال في المفاخر ولم يتبجح بها ، على أنه لم يعرف عنه في نفس الوقت ايثار المثالب والتفصيل فيها على حساب المفاخر . وفي الصراع الدائر بين انصار العروبة وانصار الشعوبية ، استغل الشعوبيون ما كتبه ابو عبيدة في المثالب دون المفاخر ، ولذلك اتهمه انصار العروبة ، وعلى رأسهم ابن قتيبة ، ببغض العرب ، لأنه ساعد دون قصد منه وبعد وفاته ، الشعوبيين الذين أخذوا من كتبه ما يخدم اغراضهم العنصرية في مهاجمة العرب!!

آراء جولدتسيهر:

يتشبث الكاتب بآراء المستشرق جولدتسيهر التي نادى بها عام ١٨٨٩م في اظهاره

تأثر الشعوبية بالخوارج . والواقع ان دراسات عديدة حول الشعوبية ظهرت منذ ذلك التاريخ أوضحت الهفوات التي وقع بها هذا المستشرق .

ففضلاً عن أن دراسة جولدتسيهر كانت في المظاهر الادبية للشعوبية ، وليست في العوامل التاريخية والاجتماعية والنفسية والثقافية المحركة لها ، فإن هذه الدراسة قد أغفلت تماماً دور الكتاب الشعوبيين في هذه الحركة [٤٢] . كما وأن جولدتسيهر يقع في خطأ كبير حين يدعي أن الشعوبية لقيت تأييداً من الخلفاء العباسيين!! الذين لم يعرف عنهم تشجيع الثقافة الفارسية .

كما أننا لا نستطيع قبول رأي جولدتسيهر ، الذي يعتمد عليه الكاتب ، في تأثر الشعوبية بمبادئ الخوارج . وقد أظهرنا في فقرة سابقة مدى الفارق الشاسع بين مناداة الخوارج بالتسوية ، وبين تستر الشعوبية باسم «أهل التسوية» . وهو فارق يعادل الفارق بين الانسانية والعنصرية .

وقد لاحظنا في فقرة سابقة ان فرضية (شعوبية أبي عبيدة) التي يذكرها الكاتب ، معتمداً أيضاً على جولدتسيهر تعترضها شكوك وتساؤلات جدية .

حركة النقل والترجمة:

لم يكن الدافع لحركة النقل مجرد ظهور «الحاجة الماسة للعلوم والمعارف التي توصلت اليها الشعوب المتقدمة» (ص ٨٤) كما يرى الكاتب ، بل هناك دوافع اخرى يغفل عنها لعل من أبرزها : اندفاع الكتاب الأعاجم أنفسهم لحفظ تراثهم وأدبهم[٤٣] الذي غمره التراث العربي الاسلامي الانساني الجديد المكتوب باللغة العربية . كما ترجم العديد من كتب المنطق والجدل والفلسفة ، بهدف استخدام أساليبها في مقارعة الشعوبية ، كما فعل الجاحظ المعتزلي . وهل من المعقول أن نعزو انشاء بيت الحكمة الى رغبة شخصية للخليفة؟ ان الاقرب الى الصواب ان السلطة العباسية رأت في ترجمة الكتب وسيلة فعالة ضد المانوية الجديدة (الزندقة) .

بدايات الكتابة باللغة الفارسية:

يشير الكاتب الى ترجمة البلعمي لتاريخ الطبري (حوالي منتصف القرن العاشر

الميلادي) كبداية لحركة التأليف والترجمة باللغات غير العربية. والواقع ان بدايات التأليف باللغات غير العربية بدأت مع بدايات الحركة الشعوبية (أواخر القرن الثاني الهجري – الثامن الميلادي) وكان ما نظمه العباس بن طرخان المنسوب للبرامكة، أول ما يمثل هذه النزعة (٤٤).

ثم جاء دور الامارات الاعجمية في ايران، لتشجيع الكتابة باللغات المحلية، فظهر من نظم الشعر الفارسي في عهد الطاهريين والصفاريين وتبلورت هذه النزعة اكثر فأكثر في عهد السامانيين.

ولم تكن هذه البدايات، مع ذلك، ذات أهمية كبيرة او مباشرة، فقد اخذت هذه العملية قروناً عديدة لتنضج وتتكامل، وبقيت اللغة العربية هي السائدة لدرجة كبيرة خلال القرون التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادي رغم ظهور شعراء قليلين كتبوا فقط بالفارسية.

أثر الشعوبية:

كنا نود أن تكون دراسة الكاتب دراسة نقدية للاساليب التي مارسها الشعوبيون ورد الفعل العربي عليها. أما الكاتب فيخلط بين الاثنين ويصفهما بكونهما «أبحاث قيمة» ونحن نسأل الكاتب: ما هي القيمة الايجابية التي تميز كتابة شعوبي متعصب ضد العرب؟ وهل في الدراسة المنحازة التي يجمع أصحابها المثالب ما يفيد؟ ان الشعوبيين عمدوا الى كتب الاخباريين فشوهوها وأضافوا اليها من عندهم ونحلوا الشعر ونسبوه الى المعروفين من شعراء العرب، واختلقوا الاخبار عن العرب الاسلاف. ان وضع اليد على حقيقة الطبيعة العنصرية للشعوبية يفسر بجلاء ووضوح أبعاد الحركة، ويجيب عن الاسئلة التي تجاهلها الكاتب خلال بحثه.

ثم يستطرد الكاتب فيتبنى النظرة الشعوبية التي هاجمت أساليب الشعر وموضوعاته عند العرب، فيقول بأن دعوات الشعوبية «جاءت متجاوبة مع طموحات التحرر من الاغلال البالية المهترئة وانعكاساً جيداً لأزمة المجتمع العربي الاسلامي في صراعه الطبقي . . . فالكاتب يدافع عن مخطط الشعوبية الفكري ويصفه بالمعاصرة، ويرى فيه «التعبير الدقيق لضرورة توافق الشعر الحديث أسلوباً ومحتوى مع متطلبات العصر» ص ٨٤ !! ويعتبر الكاتب نزعة الكتاب الشعوبيين «التعبير الفكري للقوى المنتجة الجديدة» . . بينما يعتبر نزعة انصار الارث الحضاري العربي نزعة تعبر عن

«بقايا علاقات الانتاج (المشاعية) الموروثة التي اجتازتها الحياة وأصبحت عائقاً يعوق تطور القوى المنتجة وتطور المجتمع بمجموعه» ص ٣٨ .

ويتمادى السيد الكاتب في مساندته للشعوبية حين يرى ان الدفاع عن الصور الجاهلية بكل ما تحتويه من قيم ومثل ومزايا والمحافظة عليها «ليس الا دليل خواء وعقم وتبرير للمحاكاة والتقليد» ص ٨٣ .

وبعد . . فماذا يريد الكاتب ان يقول أكثر من هذا؟ ان مهاجمته للارث العربي القديم لا يقل عن هجمة الكتاب الشعوبيين في العصور الوسطى . ولكن هل كان الارث العربي مجرد «مناجاة للرسم البالي والطلل الماضي» ، او أنه زخر بالعديد من المثل والسجايا والحكم والقيم التي يطلق على مجموعها «المروءة» [٤٥]؟؟ وأين الكاتب من أيام العرب وأخبارها؟ وأين هو من كياناتها وحضاراتها قبل الاسلام؟ وهل كان التراث العربي شعراً فقط؟ وهل كان الصراع ينصب على أساليب الشعر وموضوعاته؟ أو شمل اللغة والادب والتاريخ والتراث الحضاري والنسب ودور العرب في التاريخ العالمي ، ولماذا يتجنب السيد الكاتب الخوض في هجمات الشعوبية على كل هذه المظاهر ويقصر كلامه على أساليب الشعر!!؟ يقول المستشرق (جب) ان جوهر الصراع العربي الشعوبي لم يكن صراعاً بين مذهبين في الادب وانما كان :

« صراعاً على تقرير مصاير الثقافة الاسلامية بمجموعها » .

فهلا استوعب السيد الكاتب جوهر الصراع وأبعاده ؟

وأخيراً وليس آخراً ، فمن الذي يدرك ويستوعب ويتحسس هذا الصراع الثقافي . . هل الارستقراطية ، او الادباء والمفكرون والمثقفون والكتاب الاعاجم ؟

لقد بنى السيد الكاتب هرماً نظرياً مقلوباً ينهض على ان الشعوبية حركة أدت الى تحريك الفكر العربي الجامد وحققت منجزات ايجابية قلبت اتجاهات المجتمع وقيمه . وتجنب السيد الكاتب الدخول في طبيعة الشعوبية وأهدافها ونتائجها السلبية على الفكر والارث العربي والقيم الاجتماعية والثقافية . ذلك أن الدخول فيها سيؤدي حتماً الى تهديم الهرم المقلوب والمرتكز أصلاً على فكرة خاطئة .

فشـل الشـعوبية:

لا يعزو الكاتب اندحار الشعوبية الى فشل الكتاب الشعوبيين في مجاراة الادب الجديد الذي وجد اقبالاً كبيراً بين جمهور المثقفين والنابتة من الجيل الجديد، وبذلك فقدت رسائل الشعوبيين وكتبهم جمهور المشايعين لها، الذين تحولوا الى أدب الجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي والثعالبي وأسامة بن منقذ، والى كتب الاصمعي وعبدالملك بن قريب والبلاذري وغيرهم.. بل ان الكاتب يعزو فشل الشعوبية التي يسميها «نهاية الشعوبية» الى أسباب لا تمت بصلة مباشرة الى طبيعة الحركة الشعوبية وتطورها التاريخي، والا فما علاقة الشعوبية بضعف السلطة المركزية العباسية!! وبظهور حركة بابك الخرمي!! وبنشوء الامارات المستقلة الايرانية؟؟

ونحن لا نتوقع من الكاتب أن يقر بفشل الشعوبية واندحارها، ذلك ان مقدماته الخاطئة لا بد أن تقوده الى نتائج خاطئة، على أننا نقول بأن انتصار انصار العرب على الكتاب الشعوبيين لم يكن ليتم لولا النظرة المرنة التوفيقية المتسامحة التي اتسمت بها الكتابات العربية في مقابل النظرة الضيقة العنصرية (٤٦) للكتابات الشعوبية.

ان التناقضات التي وقع بها السيد الكاتب اصبحت من الكثرة بحيث تبعث على الملل. ونحن نستميح القارئ عذراً لنورد له تناقضاً أخيراً في هذا الباب... ان الكاتب يقرر بأن الشعوبية حركة فكرية اجتماعية وليست سياسية عسكرية في طبيعتها، وهو يقرر كذلك بأن الجماهير الايرانية نزعت الى القوة والسلاح لمقاومة الاستغلال والتسلط في العصر العباسي، بينما نزعت الارستقراطية الايرانية نزعة فكرية، ثقافية شعوبية في نفس العصر. وهنا يأتي سؤالنا... اذا كانت حركة بابك الخرمي حركة جماهيرية، كما يدعي، فما علاقتها بضعف الشعوبية التي كانت نزعة ارستقراطية، كما يصورها الكاتب نفسه؟ ارجو من الكاتب ان يختار احد النقيضين.. فاما أن ينفي «جماهيرية» الحركة البابكية، أو ينفي «ارستقراطية» الشعوبية.. وحينئذ سيتفق مع الرأي السائد وهو شمولية الشعوبية لفئات عديدة من الاعاجم وعدم اقتصارها على فئة معينة بالذات.

ان جهود الشعوبية باتت وكأنها بالمقارنة مع كتابات الجاحظ وأمثاله جمود فكري يتسم بضيق الافق، يعبر عنه المستشرق (جب) بأنه لم يكن أكثر من «سقط المتاع في

الادب» . لقد حاول الجاحظ وأنصار العرب من الكتاب ان يخلقوا أدق الانطباعات ، بأسلوب اكثر صفاء واشراقاً ، وأكثر معاصرة ، وبذلك ربحوا الجولة ضد الشعوبيين .

الخاتمة:

وفي نهاية «دراسته» يفاجئنا السيد الكاتب بدعوة غريبة ، ويرى أن الشعوبية قد انتهت ، ومن الضروري عدم استعمال كلمة (شعوبي) في العصر الحديث . ومع اتفاقنا مع الكاتب بأن الشعوبية ظاهرة تاريخية استطاع العرب ان يقبروها في مهدها في العصر الوسيط ، الا أننا ندعو الكاتب لكي يجد لنا تعبيراً اخر ، نطلقه عليه وعلى امثاله من الكتاب المحدثين الذين يتخذون نفس مواقف الكتاب الشعوبيين في العصر الوسيط . واذا كانت «الزندقة» مانوية جديدة ، و «الخرمية» مزدكية جديدة في المجتمع العربي الاسلامي في العصور الوسطى . فماذا نسمي يا ترى الشعوبية الجديدة في مجتمعنا المعاصر؟؟ وهل يوافق السيد الكاتب على اصطلاح «التقدمية السطحية» ؟ ثم لماذا يسمح الكاتب لنفسه أن يستعمل اصطلاحات حديثة مثل «تقدمية» و «رجعية» ولا يريد لغيره ان يستعمل نفس الحق ؟؟

ان الخاتمة التي يختم بها السيد الكاتب دراسته ، هي النتيجة المنطقية للمقدمات والتحليلات الخاطئة التي وقع فيها ، وللخلفية النظرية التي استندت عليها دراسته في الاساس . . ويمكن تلخيصها بأنها دفاع عن الشعوبية!! ونحن حين ندافع عن موقف العروبة وطبيعتها فإن دفاعنا عن العروبة ليس دفاعاً يتبنى النظرة العنصرية الضيقة التي حولت التراث العربي الى إرث مقدس ، ولا يتبنى النظرة «التقدمية السطحية» التي جعلت من التراث عبئاً ثقيلاً ، وتنكرت لحقيقته ، باعتباره منطلقاً وحافزاً وداعماً لكل محاولة لتجديد الحياة في الامة . . ان دفاعنا يؤكد وحدة الشخصية العربية عبر التاريخ واستمرار المظاهر الايجابية والسلبية فيها .

ان الخطورة المترتبة على هذه الدراسة وأمثالها يجب ألا يستهان بها . فبعد أكثر من عشرة قرون على نهاية الشعوبية ، يأتي السيد الكاتب ليقدم لنا دراسة يعتبر فيها الشعوبية «حركة تقدمية»!! لأنها نظرت الى العرب على أنهم قبائل مفككة وهم أدنى من الاعاجم منزلة . . ونظرت الى إرثهم الحضاري نظرة ازدراء واستخفاف وليس فيه إلا «عقم وخواء» .

هوامش

١ - راجع : مجلة الثقافة الجديدة ، العدد ٨١ . ص ٦٥ - ٨٨ . بغداد .

٢ - المصدر السابق ، ص ٨٣ .

٣ - المصدر السابق ، ص ٨٣ .

٤ - نفس المصدر ، ص ٦٩ .

٥ - كيستر : الحيرة وعلاقاتها مع الجزيرة العربية ، مجلة بين النهرين ، العدد السابق ، بغداد ١٩٧٤ .

٦ - فاروق عمر : دور التاريخ في التوعية القومية ، المجلة التاريخية ، العدد الخامس ، بغداد ١٩٧٦ .

٧ - راجع : صالح العلي ، محاضرات في تاريخ صدر الإسلام . (ملازم لطلبة كلية الآداب) بغداد ١٩٧٥ .

٩ - صالح العلي : المصدر السابق .

١٠ - الطبري : تاريخ ، جـ ١ ، ص ٢١٨٧ .

١١ - فاروق عمر : دور التاريخ في التوعية القومية ، المجلة التاريخية . العدد الخامس ، ص ١١٧ ، بغداد .

١٢ - محمد عمارة : الملامح القومية للإسلام ، مجلة (قضايا عربية) ، العدد ٧ ، ص ٤٠ ، بيروت ١٩٧٤ .

١٣ - البلاذري : أنساب الأشراف ، مخطوطة ، ورقة ٧٨٨ ب - ٧٨٩ أ .

١٤ - راجع : الطبري ، تاريخ ، جـ ٩ ، ص ١٠٦ - المبرد : الكامل ، جـ ٣ ،ص ٤١ . - «اتخذ البعض من سياسة التعريب وسيلة للطعن بالأمويين لأن هدفهم كما يزعمون من هذه السياسة قصر الوظائف على العرب» (راجع : نافع توفيق ، آل المهلّب بن أبي صفرة ، ص ١٦) «وهذا خطأ وسوء فهم لسياسة التعريب التي تعني جعل اللغة العربية لغة الدواوين والإدارة والسكة ، وكل من يجد في نفسه

الكفاءة والإتقان للعربية يستطيع أن يتبوأ هذه الوظائف . ووقائع التاريخ تثبت أن أغلب موظفي الدواوين والمالية كانوا من الموالي الذين يتقنون العربية!! هذا إضافة إلى أن هشام بن عبد الملك أمر كتّابه بترجمة بعض كتب اليونان والفُرس للإستفادة منها في عملية تنظيم الدولة ، مما يدل على تفتّح العرب وموقفهم المرن تجاه نُظُم وثقافات الأعاجم» (ابن النديم : الفهرست ، ص ١١٧) .

١٦ - جب : دراسات في حضارة الإسلام ، ص ١٢ - ١٣ ، بيروت ١٩٦٤ .

١٧ - د . فاروق عمر : طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ١٩٧٠ .

* سورة القصص : الآية ٥ .

١٨ - الجاحظ : البيان والتبيين ، جـ ٣ ، ص ٥ .

١٩ - جب : دراسات في حضارة الإسلام ، ص ٨٨ ، بيروت ١٩٦٤ .

٢٠ - البروفسور زند : الشعوبية وبدايات الشعر الكلاسيكي باللغة الفارسية ، (بحث غير منشور) باللغة الإنكليزية .

٢١ - يلخّص البروفيسور (جب) أهداف الكُتّاب الشعوبيين بثلاثة ، هي :

١ - فرض سيطرة تقاليد البلاط الفارسي .

٢ - بعث البناء الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يجوبه من مراتب طبقية متمايزة .

٣ - إحلال روح الثقافة الفارسية محل ما خلفته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني الجديد ، (جب : المصدر السابق ، ص ١٦) .

٢٢ - الأنباري : الأضداد ، ص ٢ ، طبعة الكويت ١٩٦٠ .

٢٣ - الثعالبي : فقه اللغة ، ص ٣ ، القاهرة ١٢٨٤ هـ - التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، جـ ١ ، ص ٧٦ فما بعد .

٢٤ - راجع : عبد السلام هارون ، نوادر المخطوطات ، القسم الثالث ، ص ٢٨٦ .

٢٥ - راجع : ثلاث رسائل للجاحظ ، تحقيق فان فلوتن ، ص ٤٤ - ٤٥ .

٢٦ - نفس المصدر ، ص ٥ - ٦ .

٢٧ - الجاحظ : رسالة في مناقب التُرك ، (ضمن رسائل الجاحظ) تحقيق عبد السلام

هارون ، القاهرة ١٩٦٤ .

٢٨ - الجاحظ : البيان والتبيين ، جـ ٣ ، ص ١٤ .

٢٩ - الثعالبي : فقه اللغة ، ص ٣ .

٣٠ - جب : دراسات في حضارة الإسلام ، ص ٩٣ فما بعد ، بيروت ١٩٦٤ .

٣١ - المصدر السابق ، ص ٩٤ .

٣٢ - يعلّق المستشرق (جب) على هذه الفكرة فيقول : «وقد جرى الناس على أن يعتبروها (الشعوبية) تياراً من رد الفعل ظهر بين الفُرس ضد السيادة العربية ؛ إلاّ أن هذا التفسير غاية في الضيق» . راجع المصدر السابق ، ص ١٦ .

٣٣ - راجع : كتاب العرب ، (رسائل البلغاء) ص ٢٧٠ ، القاهرة ١٩١٣ .

٣٤ - راجع : جب ، المصدر السابق ، ص ٩٢ . - كذلك د . فاروق عمر : الكتل السياسية المؤيدة للعباسيين الأوائل ، مجلة كلية الآداب ، بغداد ١٩٦٨ .

٣٥ - بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، ص ٦١ - ٦٢ .

٣٦ - الأصفهاني : كتاب الأغاني ، جـ ٤ ، ص ٤٢٣ .

٣٧ - ابن النديم : الفهرست ، ص ٩٤ .

٣٨ - واجع : كتاب العرب ، (العقد الفريد ، جـ ٣ ، ص ٤١١) .

٣٩ - الطبري : تاريخ ، جـ ٦ ، ص ٢٠٤ .

٤٠ - راجع كتابنا : العباسيون الأوائل ، جـ ١ ، بيروت ١٩٧٠ . - وكذلك كتابنا : عباسيات (بالانكليزية) بغداد ١٩٧٦ .

٤١ - جب : دراسات في حضارة الإسلام ، ص ٨٩ - ٩٠ ، بيروت ١٩٦٤ .

٤٢ - يرى المستشرق جب في إحدى مقالاته : (تفسير للتاريخ الإسلامي) أن «أصحاب هذه الحركة (الشعوبية) هم طبقة الكتّاب العاملين في الدواوين ، وكان نفوذهم قد ازداد زيادة بالغة في العهد العباسي . . .» راجع المصدر السابق ص ١٦ .

٤٣ - البروفسور زند : الشعوبية وبدايات الشعر الكلاسيكي باللغة الفارسية ، (بحث غبر منشور) باللغة الانكليزية ، ص ٢ .

٤٤ - المصدر السابق ، ص ٤ .

٤٥ - يقول ابن المقفّع ، وهو أعجمي ، أن العرب «أدبتهم أنفسهم ، ورفعتهم هممهم ، وأعلنهم قلوبهم وألسنتهم . . . افتتح الله دينه وخلافته بهم إلى الحشر ، فمن وضع حقهم خسر ، ومن أنكر فضلهم خصم» .

٤٦ - وهل هناك نظرة أكثر عنصرية من ادعاء الشعوبية أنهم أبناء سارة (الحرّة) بينما العرب أبناء هاجر (الأمة) أو من ادعائهم «بأنهم الصهب الشهب . أساورة أكاسرة ، جبابرة قياصرة ، لم تفرّق فيهم الأقباط ولا الأنباط . . .» راجع : نوادر المخطوطات ، القسم الثالث ، ص ٢٤٧ . - وهل هناك نظرة أكثر تسامحاً من قول الجاحظ : «أن الموالي بالعرب أشبه ، وإليهم أقرب ، وبهم أمس . . .» ثلاث رسائل : ص ٦ - ٧ .



الفصل الثامن

حركة الزندقة

« وفي أيام ماني ظهر اسم الزندقة الذي اليه اضيف الزنادقة . . الذين انحرفوا عن الظواهر من المنزل الى تأويل هو بخلاف التنزيل ، فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى من الفرس وقالوا : زنديق وعرّبوه ، والثنويه هم الزنادقة »

المسعودي ، مروج ، ج٢ ، ص١٦٨

« ويستدل بعلم الحديث على فضل المحدّثين في حفظ الدين ونفيهم تحريف الغالين وانتحال المبطلين »

ابو بكر الخطيب



حـــركة الزنـــدقة

يعمد بعض المستشرقين ومن تبعهم من مؤرخينا[1] عن قصد الى اظهار حركة الزندقة في العصر العباسي بأنها نمط من «التفكير الحر» الذي دعا اليه مفكرون مستقلون وفلاسفة شكاك . وفي غمرة تركيزهم على هذا الوجه من الزندقة نسي هؤلاء الكتاب ، أو تناسوا ، الاوجه الاخرى المتعددة لهذه الحركة ، ولم يدركوا أن اصطلاح الزندقة كان اصطلاحاً مرناً اتسع لمفاهيم عديدة ، هذا اضافة الى أن مفهوم الزندقة مر بمراحل تاريخية مختلفة خلال العصر العباسي نفسه فكان معناه في اول هذا العصر يختلف عن معناه في آخره . وأن المفهوم الذي يحاولون ابرازه من الزندقة انما هو مفهوم متأخر ظهر في العصور العباسية المتأخرة وهو لذلك لا يمت بصلة الى تلك الحركة الفكرية التاريخية التي ظهرت في اواخر عصر الامويين وبداية عصر العباسيين والتي ندعوها بالزندقة واستهدفت احياء «المانوية» بكل ما تمثله من مثل حضارية وقيم دينية واحلالها محل التراث العربي والقيم الاسلامية .

وعلينا بعد ذلك ان ندرك بأن الدعوة العباسية كأي حركة ثورية في دور النضال تبنت موقفاً «توفيقياً» مرناً من الاجنحة التي تعاونت معها في اثناء الثورة ومنها الجناح المتطرف . ولكن العباسيين بعد تأسيس خلافتهم كشفوا عن هويتهم معلنين انهم سائرون «على كتاب الله وسنة نبيه» . . وبدأوا تدريجياً يقطعون صلتهم بالتطرف بكل اشكاله حين شعروا بتهديد المتطرفين للعروبة وقيمها الاسلامية[2] ، او بمعنى آخر بخطر التطرف على المقومات الاساسية للخلافة العباسية ذاتها . . . وعندئذ ضربت الراوندية في يوم الهاشمية المشهود ثم تحركت السلطة لتضرب الشعوبية والخرمية والزندقة .

الأصل اللغوي للاصطلاح :

اختلف الباحثون حول المدلول اللغوي للزندقة وتنحصر التفاسير الرئيسية فيما يلي :

أولاً : ان كلمة زنديق معربة عن (زنديك) الفارسية وهو الذي ينحرف عن الأفستا ويتبع (الزند) التي هي شروح وتفاسير للأفستا[3] .

ثانيـــاً : انها مشتقة من (الصديقين) الآراميـــة [٤] التي تدل على الزهاد من المانوية ثم انتقلت محرفة الى العربية .

ثالثـــاً : انها مشتقة من (زندا) التي وردت في الأفستا لتعني السحر [٥] .

رابعـــاً : انها مشتقة من (زن دين) بمعنى دين المـــرأة [٦] . . بمعنى ان المرأة لا يمكنها دائماً أن تؤدي الفرائض الدينية ، اي التحلل والتسامح في الفرائض .

خامساً : انها مشتقة من (زندكر)[٧] الفارسية وهي تعني الدهري القائل ببقاء الدهر .

واذا اخذنا في اعتباراتنا بأن التفسير اللغوي لا يُعتد به أمام التفسيرات المنبثقة من الواقع التاريخي والتي تتسق وطبيعة الحركة ، نجد بأن التفسيرين الاولين هما الاقرب الى المقبول من بقية التفاسير ، وسواء كان أصل الكلمة فارسياً كما يؤكد الدكتور صديقي في التفسير الاول أو آرامياً من العراق كما يؤكد المستشرق بيفن ، فإن كليهما يشير الى ان الاصطلاح كان يقصد به في الاصل (الثنوية المانوية) وهذا المعنى يتفق تاريخياً وطبيعة الحركة .

المؤرخون الرواد والزندقة:

تختلف مصادرنا التاريخية في تعريف الزندقة ، حتى بات هذا الاصطلاح مرناً يتسع لكل التفسيرات والتخريجات الدينية-السياسية . فيعرف المسعودي الزنديق بأنه الشخص الذي ترك الأفستا-الكتاب المقدس في الزرادشتية-واتبع (الزند) وهي شروح وتفسيرات جديدة للأفستا . ويضيف المسعودي[٨] :

« وفي أيام ماني هذا ظهر اسم الزندقة الذي اليه أضيف الزنادقة . . . الذين انحرفوا عن الظواهر من المنزل الى تأويل هو بخلاف التنزيل ، فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى من الفرس وقالوا : زنديق وعربوه ، والثنوية هم الزنادقة . . » .

ويرى الطبري أن الزنادقة هم أتباع ماني[٩] .

أما ابن قتيبة فيشير الى أن الزندقة انتشرت بين نفر من قريش قبل الاسلام ، فيقول : « وكانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة » [١٠] .

ورواية ابن قتيبة تتفق مع رواية المسعودي والطبري في أن الزندقة هي المانوية التي كانت منتشرة في العراق في العهد الساساني .

ولكننا حين نتفحص تحليل الجاحظ لمفهوم الزندقة نجد تفسيراً أعمق لهذه الحركة الفكرية - الاجتماعية ، ذلك أن الجاحظ يربط الزندقة بالشعوبية من حيث طبيعتهما وأهدافهما المعادية للتراث العربي والقيم الاسلامية حين يقول :[١١]

« فإنما عامة من ارتاب بالاسلام انما جاءه هذا عن طريق الشعوبية ، فاذا أبغض شيئاً أبغض أهله ، وانما أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام اذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف » .

فالجاحظ يربط العداء للاسلام بالعداء للعرب ، ويستنتج بأن هذا العداء يؤدي الى الانحراف عن الدين والطعن فيه ، ويوضح ذلك أكثر بقوله[١٢] :

« انك لم تر قوماً أشقى من هؤلاء الشعوبية ولا اعدى على دينه » . ويجعل ابن النديم في (الفهرست) الزنادقة ضمن المانويه ومن معتنقي الثنوية ، ويوافقه الخياط في (الانتصار) حين يفرق بين المجوس والزنادقة ولا يعتبرهم فرقة واحدة[١٣] .

بينما يتفق كل من الصولي والثعالبي[١٤] بأن الزنديق لم يكن أكثر من ماجن ظريف . . . في حين يرى الشريف المرتضى وياقوت الحموي[١٥] بأن الزنادقة هم «من يبطنون الكفر ويتظاهرون بالاسلام» . وهذا المعنى الاخير متأخر نجده في العصور العباسية المتأخرة حيث يقول المقدسي في معنى الزندقة :

« اظهار الحق واعتقاد خلافه ، وهو النفاق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ ، وتسمى اليوم الزندقة»[١٦] .

ثم اتسع اطار الزندقة ليضم أعداداً جديدة من الناس ، حيث نجد التوحيدي يؤكد أن «من طلب الدين بالكلام ألحد»[١٧] وبذلك أصبح المتكلمون ضمن الزنادقة !!بينما يشير ابن الجوزي والمعري الى ان الزنادقة هم الدهريون الذين قالوا «بأن لا صانع للعالم» . «وأن ليس لأحد أن يثبت لنفسه رباً لأن الاثبات لا يكون الا بعد ادراك الحواس وما يدرك فليس بإله وما لا يدرك لا يثبت» . ومعنى ذلك أن الجنس البشري باق على هذا الكوكب

ولا نهاية له . ولهذا يصف المعري الزندقة بأنها القول بالدهر وانكار النبوءات والكتب السماوية[١٨] . ويرد في (لسان لعرب) :

« الزنديق القائل ببقاء الدهر فارسي معرب من (زندكر) أي يقول ببقاء الدهر ، . . . وليس في كلام العرب زنديق فاذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامـــة قالوا ملحد ودهري »[١٩] .

ولعلنا بعد هذا الاستعراض لأقوال جمهرة من المؤرخين واللغويين العرب ، ندرك بأن الاصطلاح لم يكن محدداً تحديداً دقيقاً حيث اطلق للدلالة على الثنوية من اصحاب ماني واستخدمته السلطة ضد خصومها السياسيين واستخدمه الفقهاء للدلالة على الملحدين والمشككين ، ويمكننا ان نحصر الدلالات الرئيسية لهذا الاصطلاح خلال العصر العباسي بما يأتي :

أولاً : كان المعنى الرسمي الذي استخدمته السلطة العباسية يدل على أن الزنديق هو من يعتنق المذهب المانوي وهو من المذاهب الثنوية الايرانية .

ثانيـــاً : اتسع هذا اللفظ ليـــدل ، كما في اقوال الجاحظ والاصفهاني وغيرهما ، على الشعوبية باعتبار أن العروبة والاسلام مفهومان مترادفان في القرنين الاول والثاني الهجريين . ولذلك فإن الشعوبية والزندقة لا بد أن يكونا مترادفين أيضاً فإن من يكره العرب يكره الاسلام كذلك ، والعكس صحيحاً .

ثالثـــاً : أصبح لهذا الاصطلاح دلالات دينية – سياسية عامة حين استخدمته السلطة العباسية لضرب خصومها السياسيين او الدينيين ، ولذلك اتهم العديد من الاشخاص من شيعة الاحزاب الاخرى بالزندقة . كما شمل هذا الاصطلاح بعض الذميين وخاصة من النصارى[٢٠] .

رابعـــاً : شمل الاصطلاح بعض الخلعاء والمجان والظرفاء .

خامساً : كما شـــمل المشككين والدهريين ومستقلي التفكـــير وأهل الكلام (المتكلمين) وغيرهم ممن اتهموا بكونهم «يبطنون الكفر ويتظاهرون بالايمان» وهدفهم العبث الفكري والتشكيك بالعقيـدة أو تفسيرها تفسـيراً مغايراً لجمهور الفقهاء والعلماء .

لقد ذكرت مصادرنا القديمة العديد من الشخصيات في العصر العباسي التي اتهمت بالزندقة لسبب أو لآخر لا يخرج في دلالته عن الاطر التي أشرنا اليها أعلاه . ومن هذه الاسماء : أبو علي سعيد ، يزدان بخت ، محمد بن النجم ، ابن طالوت ، الحريزي ، النعمان ، أبو شاكر ، أبو عيسى الوراق ، عبدالكريم بن أبي العوجاء ، صالح بن عبدالقدوس ، يونس بن أبي فروة ، يحيى بن زياد الحارثي ، يزيد بن الفيض ، حماد عجرد ، حماد الزبرقان ، بشار بن برد ، والبة بن الحباب ، علي بن الخليل ، أبان ابن عبدالحميد اللاحقي ، مطيع بن اياس وابنته ، ابراهيم بن سيابة ، اسحق بن خلف ، علي بن ثابت ، محمد بن زياد ، أبو العباس الناشيء ، الجيهاني ، ابو نؤاس ، أبو العتاهية ، ودة الشروي ، يعقوب بن الفضل الهاشمي ، زوجة يعقوب الهاشمي وابنته ، ابن داود علي العباسي ، محمد بن أبي عبيدالله . داود بن روح بن حاتم المهلبي ، اسماعيل بن سليمان ، محمد بن بادان ، حماد الراوية ، منقذ بن زياد الهلالي ، حفص بن أبي ودة ، قاسم ابن نقطة ، جميل بن محفوظ ، عبادة ، عمارة بن حربية .

وهنا لا بد من الاشارة الى انه اذا كانت الزندقة التي حاربتها السلطة العباسية على الصعيد الرسمي هي (المانوية) فاننا في الواقع لا نستطيع أن نثبت هذه الصفة على العديد ممن ذكروا في القائمة أعلاه . فقسم منهم لم يكونوا زنادقة بمعنى مانويه ، وربما كانت آراؤهم تدل على فكر شكاك وعى حيرة نفسية عميقة وتذبذب واضح في الرأي وقد يكون بعضهم خفيف الدين ولكنهم لم يكونوا ملاحدة . ولذلك فإننا نعتقد بأن الاسباب الحقيقية وراء اتهامهم بالزندقة (المانوية) تعود الى دوافع شخصية وفكرية وسياسية .

الا أن ذلك كله لا ينفي وجود حركة فكرية اجتماعية منظمة ينادي اصحابها بنشر مذهب المانوية بكل ما يحويه من عقيدة دينية وتراث فكري وتعهده باعتباره بديلاً للعقيدة والتراث الاسلامي . . . ليس هذا فحسب بل اعتباره مجالاً للتفاخر به أمام تراث العرب ودينهم . وهؤلاء هم (الزنادقة) الذين حاربتهم السلطة العباسية لكونهم نادوا بآراء يعتبر انتشارها خطراً على الدولة أو تهديداً لقيمها وأهدافها ، ذلك أن الخلفاء العباسيين الاوائل آثروا التمسك بمظاهر العروبة سياسياً وحضارياً ورأوا في بعض مظاهر الثقافة الفارسية وعقائدها تهديداً للمجتمع والسلطة .

المؤرخون المحدثون والزندقة:

لقـد انعكس التـضـارب في آراء المؤرخين الرواد حـول الزندقـة على آراء المؤرخين المحدثين ، فقد أوضح أحمد أمين أن الزندقة أطلقت على المستهتر والماجن وعلى من اتبع دين ماني وعلى الملحدين الذين لا دين لهم ، أما الدكتور طه حسين والدكتور الدوري فقد تبنيا آراء الجاحظ ، فأشار الاول بأن الزندقة : «ضرب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ودينهم» ، ويضيف بأنها «ضرب من الكلف بحياة الفرس وعاداتهم وحضارتهم وما ذاع فيها من عقيدة دينية» . ويقول الثاني «ان الشعوبية كانت من الدوافع الرئيسية للزندقة . . وهما تستمدان الوحي من نطاق حضاري خارج نطاق العروبة والاسلام وأن آراءهما آراء وافدة ترى اصولها وولاءها خارج المجتمع العربي الاسلامي» [٢١] .

أما المستشرقون فقد أخذ كل من ماسينيون وفيدا برأي ابن النديم . . يقول فيدا :

«ان الزندقة التي حاربها المهدي والهادي هي المانوية» [٢٢] .

ويرى ماسينيون ان «التعريف الرسمي لمعنى الزنديق هو زاهد ثنوي» ويضيف بأن الزندقة اطلقت على المفكرين الاحرار الذين يبدو ان اعترافهم بالاسلام يعوزه الصدق [٢٣] ، ولا يهمنا في هذا المجال أن نفصل في آراء المؤرخين وتعريفهاتهم لمعنى الزندقة . ولكننا نقول بأن الجميع اتفقوا على ان هذا الاصطلاح لم يكن محدداً بل مرناً ، وقد اعطانا الاستاذ بدوي خلاصة آرائهم حين قال :

«ان اصطلاح زنديق كان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم هما النور والظلمة ثم اتسع المعنى من بعد ذلك اتساعاً كبيراً حتى أطلق على صاحب كل بدعة وكل ملحد بل انتهى به الامر أخيراً الى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب اهل السنة او حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم» [٢٤] .

يتبين من هذا الاستعراض لأقوال المؤرخين المحدثين انهم لم يخرجوا عن الاطر التي حددها المؤرخون الرواد في تعريفهم للزندقة رغم أن كلاً منهم أكد على واجهة معينة من واجهات الزندقة واعتبرها الدافع المحرك لهذه الحركة الفكرية ذات الاهداف السياسية - الدينية - الاجتماعية . ولعل غموض هذا الاصطلاح في مراحله التاريخية المختلفة هو

الذي أدى الى اختلاف حكم الفقهاء[٢٥] في الزنديق اذا ارتد عن الزندقة ، فتساهل بعضهم معه وقبلوا توبته وحثوا السلطة العباسية على قبولها .

الجذور التاريخية للزندقة:

بعد سقوط الدولة الساسانية على يد العرب المسلمين ، تمتع أتباع المانوية ، مثلهم مثل باقي الديانات الاخرى ، بحرية التعبير عن عقيدتهم . وتشير بعض رواياتنا التاريخية [٢٦] الى ان العديد من المانويين عادوا من المنفى الى مناطقهم ونشطوا في الدعاية ثانية لتعاليمهم . وقد شهد العراق الجنوبي وخاصة منطقة بابل نشاطاً دينياً ملحوظاً للمانوية بعد تحرير العراق من النفوذ الساساني .

ومن المعلوم ان المانوية كانت تحمل اسم «الزندقة» في العهد الساساني [٢٧] . ثم شمل هذا الاصطلاح المزدكية اضافة الى المانوية . وقد استعمله العرب بعد تأسيس الدولة العربية الاسلامية ، حيث وجدوه مستعملاً باللغتين الفارسية والآرامية في العراق ، للدلالة على الديانات الايرانية المنشقة عن الزرادشتية وخاصة المانوية .

الا أن هذا الاصطلاح اتسع معناه منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري فشمل اضافة لأتباع الديانة الثنوية الايرانية كل مسلم منشق أو ملحد او متكلم او متحرر شكاك او معارض للسلطة العباسية . ولعل هذا التعميم كان السبب الذي جعل العديد من المؤرخين يتخبطون في تعريف الزندقة او التفريق بين الزنادقة الحقيقيين (أي المانوية) وبين غيرهم من حملة الافكار التي لا تستسيغها السلطة العباسية .

طبيعة الزندقة وأهدافها:

من الواضح الآن بأن الزندقة التي يتركز حولها بحثنا هي الحركة المانوية الجديدة والمنظمة التي عادت فانتعشت في الفترة العربية الاسلامية في العراق والاقاليم الايرانية . أما ما عدا ذلك فقد اطلق عليه هذا الاصطلاح مجازاً ولا يدخل ضمن مفهوم الزندقة التاريخي .

والمعروف عن ماني أنه في الوقت الذي كان يدعو الناس الى تعاليمه ، كان يؤلف العديد من الكتب يشرح فيها آراءه ومعتقداته . وقد حذا مفكرو المانوية حذوه في تأليف

الكتب للدعاية لمذهبهم حتى غدت أدبيات المانوية كثيرة ومنتشرة بين الناس بلغات عديدة سريانية وفارسية ثم عربية(٢٨)!!

لقد اعتبرت المانوية الثنوية(٢٩) ان العالم يسيره الهان : إله الشر وهو إله قديم ، وإله الخير محدث ، وحثت الناس على الزهد والتقشف من أجل أن يسود السلام بين البشر وأن تسود تعاليم المانوية العالم . وقد هاجم ماني الانبياء واعتبرهم كذابين ، لأن الشياطين استحوذت عليهم وتكلمت على ألسنتهم . ويعتبر يزدان بخت ، وهو أحد رؤساء المانوية في العصر العباسي ، أن ماني خاتم الأنبياء ، وهو بذلك لا يعترف بنبوة الرسول محمد ﷺ ولا برسالته الاسلام .

فالزنادقة اذن روجوا لمذهب المانوية وسعوا لنشره داخل المجتمع العربي الاسلامي منكرين الديانات الأخرى ومنها الاسلام دين الدولة العباسية الرسمي . بل انهم لم يعترفوا بنبوة محمد ﷺ النبي العربي . وليس هذا فحسب بل ان ما أحيوه من تراث مانوي فارسي قديم وما نشروه من كتب قديمة ترجموها من الفارسية الى العربية استهدفوا من خلاله مقارعة التراث العربي والتفاخر به ومحاولة احلاله محل الثقافة والفكر العربي الاسلامي . ومن هذا المنطلق كانت جهودهم متفقة ومتكاتفة مع جهود الشعوبية وأهدافها .

التصدي الفكري للزندقة :

ولعلنا نتفق الآن - بعد كل ما قدمنا أعلاه حول طبيعة الزندقة وأهدافها - بأن هذه الحركة كانت تنظيماً فكرياً صلباً ذا منهج دقيق تمركز في العراق والأقاليم الشرقية وتستّر بالاسلام ، ولكنه استهدف تقويض السيادة العربية بنسف الاسلام عن طريق التشكيك والتأويل أو السخرية بالارث العربي - الاسلامي .

ان الرفاهية الاقتصادية والاستقرار النسبي وأثر الثقافات الاجنبية وتساهل السلطة العربية مع العقائد المختلفة ، أدى الى نوع من التحلل الحضاري واصطراع الافكار والآراء في المجتمع ، فكان أن ظهرت جماعات أو حلقات من الكتاب والشعراء والمفكرين المعجبين بالحضارة الساسانية ومثلها ، الداعين الى اتخاذها مثالاً يحتذى به في المجتمع .

وكان من أهداف هذه الحلقات ان يشيعوا آراء وقيماً غير عربية وغير اسلامية ، ويدعوا الى احياء الثقافة الفارسية بنظمها ومذاهبها ، ومنها المانوية ، وتطبيق هذه النظم والقيم في المجتمع والادارة والبلاط باعتبارها بديلاً للارث العربي - الاسلامي . ولم تكن هذه الحلقات مشتتة بل كانت متماسكة تتكون من افراد ذوي آراء مشتركة وأهداف متماثلة وكان يطلق عليها «اخوان الصدق» الذين يعملون من خلال الكتابة والنشر على ترويج آرائهم والدعاية لها(٣٠) .

لقد حاول الزنادقة ضمن مخططهم الفكري وضع كتاب يشبه القرآن الكريم في أسلوبه وبلاغته وطعنوا بالرسالة ، فقد ذهب ابن الراوندي الى أن معجزات الانبياء ما هي الا مخاريق ومن عمل السحرة ، وتعرض الى القرآن من حيث الاسلوب والمحتوى وتعارض الافكار . وحاول عبدالكريم بن أبي العوجاء ان يضع كتاباً يعارض فيه القرآن الكريم أيضاً اضافة الى وضعه احاديث كاذبة نسبها الى الرسول ﷺ . وكتب يونس بن أبي فروة رسالة في مثالب العرب وعيوب الاسلام(٣١) . وفي رواية للمسعودي ان حماد عجرد كتب رسائل عديدة في المذهب المانوي . وألف يحيى بن زياد ومطيع بن اياس الليثي رسائل وأشعاراً في المانوية . واعترفت ابنة مطيع بن اياس بمذهبها المانوي امام الرشيد .

ويذكر المسعودي وابن النديم وغيرهما العديد من الكتاب الذين ألفوا في الدفاع عن المانوية (الزندقة) ومنهم : ابن طالوت وأبو شاكر الديصاني وابن السعدي ونعمان وعبدالكريم بن أبي العوجاء وصالح بن عبدالقدوس وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن اياس ويزدان بخت أحد رؤساء المانوية . . . وغيرهم(٣٢) ، الا انه لم يذكر اسماء هذه الكتب .

وانتشرت الكتب والرسائل المانوية بسرعة وقرأها الكثير من مثقفي العصر ، فقد كانت ذات ورق صقيل وحبر عميق صاف وغلاف مزركش بديع وذوق في الاخراج والنشر (٣٣) . وقد اشار الجاحظ الى كل ذلك الا انه هاجم محتواها قائلاً :

«لا تفيد علماً ولا حكمة ، وليس فيها مثلاً سائراً ولا خبراً ظريفاً ولا صفة أدب ولا حكمة غريبة ولا فلسفة ولا مسألة كلامية» .

ولكن الذي روج سوقها واشاعها بين الناس على حد قول الجاحظ أنها[٣٤] :

«أجود ما تكون ورقاً يكتب عليه بالحبر الأسود البراق ويُستجاد له الخط» .

ولذلك فقد كانت تطلب حتى من غير المانوية للاطلاع عليها والتعرف على محتواها !!

ولا شك فإن الاطلاع على رسائل المانوية لا يعود فقط الى هذا الاخراج البديع والزركشة الدقيقة ، ذلك ان اهل الفرق الاخرى المعارضة للخلافة العباسية اطلعوا عليها للاستفادة من وسائل احتجاجها وأساليب دعايتها وطرق مناقشاتها ومناظراتها . كما وأن الفقهاء المسلمين «وأهل الكلام» وخاصة على عهد المأمون ، عمدوا الى قراءة هذه الكتب والاطلاع عليها لغرض دحض آرائها والرد على هجومها بهجوم أعنف منه وأشد . ويصور لنا (كتاب الاحتجاج) للخياط المعتزلي صوراً ومقتبسات من المناقشات التي كانت تطرح في القرنين الثالث والرابع الهجريين . لقد شعرت السلطة العباسية بخطورة حركة الزندقة بمضامينها الدينية والسياسية والاجتماعية ، وبضرورة ضبطها وتقييدها ، فدعوا الى حملة نشطة وقوية تدعمها الدولة لمجابهة الزندقة . والواقع أن هذه الحملة بدأت فردية في العهد الاموي حيث لم تكن قد تبلورت الزندقة بعد . . . فقد كتب واصل بن عطاء الغزال كتاباً بعنوان «ألف مسألة للرد على الزنادقة» . . . ولكن الحملة غدت اكثر نشاطاً وتنظيماً حين رعتها الدولة العباسية وخاصة في عهد الخليفة العباسي الثالث المهدي حيث كتب الفقهاء والمحدثون رسائل عديدة لا نعرف الا القليل منها لدحض آراء المانوية (الزندقة) وكتب الجاحظ كتاباً (في فضائل القرآن ومعانيه الجميلة) رداً على محاولات الزنادقة التشكيكية . ولم يؤلف ابراهيم بن النظام رسائل ضد المانوية ، ولكنه اشتهر بمناقشاته العنيفة معهم في المجالس . وكان لأبي الهذيل العلاف وجعفر بن حرب مشادات ومناقشات حامية مع يزدان – بخت من رؤساء الزنادقة .

ومن جملة من تصدى لحركة الزندقة في هذه الفترة :

أبو محمد هشام بن الحكم في كتابه (الرد على الزنادقة والرد على أصحاب الاثنين) ، وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي في كتابه (الرد على أصحاب التناسخ والخرمية) ، وأبو محمد الحسن بن موسى النوبختي ، في كتابه (الرد على اصحاب

التناسخ) ، وأحمد بن محمد بن حنبل (كتاب الرد على الزنادقة والجهمية) ، وأبو الربيع محمد بن الليث الخطيب (كتاب الرد على الزنادقة) ، وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي في الرد على المانوية ، والمسعودي في كتابه (الابانة في اصول الديانة) ، وأبو عثمان الرقي في رسالته (الرد على الملحدين وأصحاب الاثنين)(٣٥) .

وكان للمانوية مناقشات ومشادات مع سائر الفرق الاسلامية وغير الاسلامية في القرن الثالث والرابع الهجريين .

موقف السلطة العباسية من الزندقة :

من المعروف ان الذين اتهموا بالزندقة في العهد الاموي كانوا قلة ، ثم اننا لسنا متأكدين من زندقتهم بمعنى مانويتهم حيث لا توجد أدلة كافية تؤكد ذلك . وتشير مصادرنا بأن الجعد بن درهم ومعبد الجهني تكلما في القدر ، واعتقدا بحرية الارادة ، وليس في ذلك «زندقة» . كما نسبت الى عبدالصمد بن عبد الأعلى مربي الوليد الثاني تهمة التحلل من الفرائض الدينية ، ونسبت الى غيلان الدمشقي تهمة الانحراف عن الدين ، ولكننا لا نستطيع التدليل على كونها من المانوية .

وفي العصر العباسي أحكمت القبضة على أهل البدع والزندقة وخاصة المانوية ، وأظهر رجال الدين الزرادشت قلقاً بالغاً من تهديد المانوية لمذهبهم ، وتعاونوا مع السلطة العباسية لمطاردة الزنادقة . أما بالنسبة للعباسيين فالمانوية (الزندقة) خطر على قيم المجتمع ومثله وعقيدته الاسلامية اضافة الى كونها تهدد كيان الدولة السياسي .

ولكن الحملة ضد الزندقة لم تكن منظمة في البداية . . . فلم يعرف عن المنصور تشديده على الزنادقة وربما كانت نشاطاتهم قليلة ومتسترة وفردية في هذه الفترة . ومع ذلك فقد قتل المنصور البقلي الذي أنكر وجود القيامة والبعث والحياة بعد الموت وكان يقول : «الانسان كالبقلة اذا مات لم يرجع» . كما اتهم عبدالكريم بن أبي العوجاء بمعارضته للقرآن واختلاقه الاحاديث النبوية واعترافه بالاثنين النور والظلمة ، واعتقاده بالحلول والتناسخ وقتل بالزندقة .

والمهم أن نذكر بأن المنصور أوصى ابنه وولي عهده المهدي بأن يتقرب الى الفقهاء

ويجعلهم عضده لا يفرق الجماعة ويحارب المنحرفين والمنشقين .

لقد كان الخليفة المهدي أول من بدأ حملة منظمة وعلى الصعيد الرسمي في محاربة اهل البدع والزندقة سياسياً وفكرياً . يقول اليعقوبي عنه(٣٦) :

«كان قصده قتل الزنادقة وذلك أنهم كانوا قد كثروا . ومما كان ابن المقفع ترجمه من كتب ماني الثنوي وكتب ابن ديصان الثنوي وغيرهما . وما وصفه ابن ابي العوجاء وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن اياس وملأوا به الارض من كتب الملحدين . وكثرت الزنادقة وفشت كتبهم في الناس وكان أول خليفة أمر المتكلمين ان يضعوا الكتب على أهل الالحاد» .

ويؤيد المسعودي ذلك حين يقول :

«أمعن المهدي في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه واعلانهم باعتقاداتهم في خلافته . . . وكان المهدي أول من أمر اهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين . . فأقاموا البراهين على المعاندين وأوضحوا الحق للشاكرين» .

على أن بعض المؤرخين المتأخرين أعطى صورة مبالغ فيها فصوروا «القتل على التهمة» وسموا الخليفة «قصاب الزنادقة» . وفي مخطوطة بعنوان (أرجوزة لطيفة في التاريخ) يقول مؤلفها عن المهدي :

وانتصب المهدي لما أن مضى ... والده وكان سيفاً منتضى

أباد كل كافر زنديق ... وكان مهدياً على التحقيق

ولا شك فإن الخليفة محمد المهدي أراد في حملته الشعواء ضد الزندقة ان يثبت امام جماهير الناس أنه أهل للقب المهدي (المنقذ) الذي أضفاه عليه والده الخليفة المنصور وأنه شديد على الزنادقة والمنحرفين وأنه «سيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً!!»

يقول الطبري :

«اجتهد المهدي في طلب الزنادقة والبحث في الآفاق عنهم وقتلهم» .

وقد أنشأ من اجل ذلك (ديوان الزنادقة) يرأسه صاحب الديوان عبد الجبار ثم رأس الديوان عمر الكلواذي ثم محمد بن عيسى بن حمدويه . وبلغت عملية المطاردة ذروتها سنة ١٦٦هـ / ٧٨٢م واستمرت هذه العملية بصورة منتظمة حتى أيام المأمون .

وقد اشترك المهدي بنفسه في التحري عن فعاليات الزنادقة ، ففي رحلته الى الثغور البيزنطية علم بوجود زنادقة في حلب فأمر بالقبض عليهم ومحاكمتهم ثم أعدمهم وقُطعت كتبهم بالسكاكين إرباً إرباً .

نستنتج من ذلك كله ان عمليات محاربة الزندقة والتصدي للمانوية على عهد المهدي كانت عمليات منظمة تنظيماً مركزياً دقيقاً يشرف عليها الخليفة بنفسه ، ويعتبر صاحب الزنادقة او عريف الزنادقة المسؤول المباشر عن هذه العمليات في العاصمة وهو رئيس ديوان الزنادقة . أما الطريقة التي يحاكم بها الزنادقة بعد القبض عليهم فكانت مثولهم امام الخليفة او القاضي ويطلب اليهم ان يرجعوا عن الزندقة اذا اعترفوا بها وهذه هي (الاستتابه) فاذا رجعوا أطلق سراحهم . وتشير رواية تاريخية الى ان القاضي كان يطلب من المتهم أن يبصق على صورة لماني وأن يذبح طائراً ، ذلك لأن المانوية تحرم ذبح الحيوان .

على أننا يجب ان نشير ان عمليات المطاردة اتسعت في عهد المهدي لتشمل جماعات اخرى ليست مانوية ، وأن أسباباً اخرى دفعت السلطة العباسية الى اتهام هؤلاء بالزندقة ومطاردتهم . تشير رواية تاريخية الى ان الخليفة :

أمر بتصنيف قائمة موثوق بها عن اسماء الفرق المنحرفة عن الدين «اصحاب الاهواء» ليعرفوا بين الناس ويراقبوا ويصطادوا من كل حدب وصوب .

وهنا لعبت العداوات الشخصية والتنازع على السلطة والجاه والاسباب السياسية او محاولة القضاء على المعارضة الدينية – السياسية دورها في اتهام البعض بالزندقة . فقد كان من السهولة على الفقيه او الوزير او صاحب الديوان ان يؤلب السلطة على خصمه او من يحمل رأياً يخالفه او تفسيراً يناقض تفسيره . ولذلك نلاحظ بأن العديد من المعارضين السياسيين أمروا أتباعهم بتجميد فعالياتهم الفكرية وذلك لأن «الامر شديد»!!

والى ذلك يشير المستشرق برنارد لويس حين يقول [٣٧] :

«ان الزندقة غدت اصطلاحاً ادارياً وسياسياً وليس اصطلاحاً كلامياً او نظرياً . وبمعنى آخر فان تهمة الزندقة تؤدي بصاحبها الى السجن على أقل تقدير بل ربما انتهت بالمتهم الى القتل» .

ولعل مقتل عبدالله بن معاوية بن يسار يعتبر مثالاً واضحاً للدور الذي لعبته العوامل السياسية والعداوات الشخصية في استغلال سياسة الدولة لضرب الاعداء الشخصيين . فتشير رواية تاريخية الى ان المهدي اخبر بأن عبدالله بن معاوية يدين بالزندقة ، فاستحضره وسأله عما يحفظ من القرآن ، فعجز عن ذكر بعض الآيات ، فأمر المهدي أباه بقتله ، ولكن الأب لم يستطع تنفيذ الأمر ، ثم أمر المهدي غيره بقتل عبدالله . وسواء كان عبدالله هذا زنديقاً يدين بالمانوية او انه كان من أبناء الوزراء والمترفين الذي أفسدهم المال فأغرق في المجون واللذة ، فأصبح شخصاً غير متزن فكرياً ومتحلل خلقياً ، فان مقتله كان لسبب غير هذا ولا ذاك . ان السبب الحقيقي وراء مقتله يعود للعداوة الشخصية بين معاوية بن يسار والربيع بن يونس . وقد عمل هذا الاخير على اقصاء معاوية بن يسار من الوزارة . ولما لم يستطع ان يجد نقصاً واحداً في سيرة معاوية وسلوكه او ادارته ، التفت نحو ولده عبدالله فوجد في سلوكه ما يبرر اتهامه بالزندقة ، وكانت النتيجة تنحية الوزير وقتل ابنه!! على ان المهدي ادرك بعد فوات الاوان الخطة التي حبكها الربيع بن يونس .

وقد حوكم الشاعر صالح بن عبدالقدوس امام المهدي بتهمة مفادها ان شعره يظهر الحكمة والفضيلة ويبطن الثنوية ويدس معاني الزندقة . ورغم ان الشاعر طلب العفو فقد قُتل .

وكان هناك من اشتهر بالمجون والخلاعة ، فاتهم بالزندقة مثل آدم حفيد عمر بن عبدالعزيز وقد ضربه المهدي ٣٠٠ سوط دون ان يعترف بالزندقة بل كان يقول [٣٨] :

«والله ما أشركت بالله طرفة عين ومتى رأيت قرشياً تزندق؟ ولكنه طرب غلبني وشعر طفح على قلبي وأنا فتى من فتيان قريش أشرب النبيذ وأقول على سبيل المجون» .

ان زندقة آدم كانت زندقة خلاعة ومجون لا زندقة عقيدة ، وهي في ذلك تشبه زندقة

ابراهيم بن سيابة الذي يصفه الاصفهاني بقوله :

«كان خليعاً ماجناً طيب النادرة يحب الغلمان ويحبه المجان» .

وفي سنة ١٦٦هـ / ٧٨٢م اتخذ الخليفة المهدي اجراءات شديدة ضد الزنادقة واصطادهم من الافاق ، وكان بينهم داود بن روح بن حاتم واسماعيل بن سليمان ومحمد بن أبي أيوب المكي ومحمد بن طيفور واعترفوا بالزندقة وتابوا .

والمعروف ان المهدي لم يقتل احداً من الهاشميين بتهمة الزندقة ، فلم يأمر بقتل يعقوب ابن الفضل الهاشمي الذي على حد قول بعض الروايات أقر بالزندقة أمام الخليفة ولكنه امتنع أن يعترف بها أمام الناس علناً . كما أن المهدي لم يقتل أحد ابناء داود بن علي العباسي قائلاً :

«أما والله لولا أني كنت جعلت لله علي عهداً اذ ولاني هذا الأمر ألا أقتل هاشمياً لما ناظرتك ولقتلتك» .

ولكن المهدي حثّ ابنه وولي عهده الهادي على قتلهما . وقد مات ابن داود بن علي في السجن . وقتل الهادي يعقوب بن الفضل سراً ، وأعلن أنه مات ميتة طبيعية .

ووجه المهدي ، كما أسلفنا ، الفقهاء ورجال الدين لشن حملة فكرية ضد الزنادقة الذي بدأوا يؤثرون في الجماهير ويخدعون الجهلة والضعفاء . فأمر أن تنشر الكتب للرد عليهم ، وأن تعلن اسماؤهم وأسماء فرقهم لمعرفتهم اجتماعياً ومهاجمتهم فكرياً . واعتمد بصورة خاصة على الجدليين وأهل البحث «لازالة الشبهات التي روج لها المانوية والشكاك والخلعاء» مدفوعين بعقيدة او بتطرف .

ان شدة المهدي وصرامته في تعقب الزنادقة تظهر واضحة في وصيته لابنه الهادي حيث يقول :

«يا بنيّ ان صار لك هذا الامر فتجرد لهذه العصابة ، فانها فرقة تدعو الناس الى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة ، ثم تخرجها الى تحريم اللحم ومس الماء الطهور وترك قتل الهوام تحرجاً وتحوّبا ، ثم تخرجها من هذا الى عبادة اثنين احدهما

النور والآخر الظلمة ، ثم تبيح بعد هذا نكاح الاخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الاطفال من الطريق لتنقذهم من ضلال الظلمة الى هداية النور .

فارفع فيها الخشب وجرد فيها السيف وتقرب بأمرها الى الله الذي لا شريك له . فإني رأيت جدك العباس في المنام قلدني سيفين وأمرني بقتل أصحاب الاثنين» .

على ان الهادي لم يدم طويلاً لينفذ ما أوصاه به والده . ومع انه نصب ألف جذع أدهم لصلب الزنادقة وقال «لئن عشت لأقتلن هذه الفرقة كلها حتى لا أترك منها عيناً تطرف» ، فانه لم يصلب الا يزدان بن باذان بالزندقة .

واتبع الخليفة هارون الرشيد نفس سياسة من سبقوه من العباسيين ، فاستثنى الزنادقة من العفو الذي أصدره سنة ١٧٠هـ / ٧٨٦م عن الهاربين والمختفين عن الانظار ومنهم يزيد ابن الفيض ويونس بن أبي فروة . كما ألقى القبض على أولاد مطيع بن اياس ، واعترفوا بقراءتهم كتب الزندقة . ولم يخل عهد الرشيد من اتهام للبعض بالزندقة لأسباب سياسية ، فقد اتهم البرامكة بالزندقة بعد نكبتهم ، وسجن بعض أنصار البرامكة بنفس التهمة . ولم يعرف عن البرامكة او الموالين لهم أنهم كانوا مانوية . بل ان تهمة الزندقة غدت في عهد الرشيد صفة يتبادلها الاعداء والخصوم ضد بعضهم . فقد اتهم ابو نؤاس مثلاً كلاً من ابان اللاحقي وحماد عجرد باعتناق تعاليم الثنوية وأن لحماد شعراً يقرأه الزنادقة في صلواتهم ، ولم يقف اعداء ابي نؤاس مكتوفي الايدي بل اتهموه بالزندقة ، وكانت النتيجة ان دخل السجن مع حماد عجرد !!

ورغم ان الخليفة المأمون كان مرناً تجاه المذاهب والفرق ، ومع أنه أعطى يزدان -بخت احد رؤساء المانوية الامان واستدعاه الى البلاط ودعا الفقهاء لمناظرته ، وطلب منه الدخول في الاسلام فرفض ، فلم يجبره بل اطلق سراحه وضمن حمايته . . . ومع ذلك كله فإن المأمون اعتمد أسلوب المناظرة العقلية والدعاية الفكرية ضد الزندقة بدلاً من اعتقال الزنادقة وسجنهم ، وقد قام بهذه الدعاية رجال من المعتزلة والمتكلمين قارعوا بأساليبهم العقلية الجدلية ما روجه الزنادقة من افكار وآراء .

واستمرت مطاردة الزنادقة خلال العصور العباسية المتأخرة . . . ولكن الملاحظ ان

الاصطلاح توسع وبات يطلق على كل ذي بدعة أو مشكك من غير ان يكون مانوي المذهب ، وهذا ما نلاحظه في تفسير أحمد بن حنبل مثلاً للزندقة ، ثم وسع الغزالي اطار الزندقة حين أدخل فيه كل محاولة اجتهادية تخالف المذاهب السلفية وتنحرف عنها في التفسير(٣٩) . على ان هذه المظاهر المتأخرة لا تدخل في مجال بحثنا لأنها لا تمت الى حركة الزندقة التقليدية بصلة .

الخـاتمـة:

ان التفسير المنبثق من الواقع التاريخي لمعنى الزندقة يؤيد بأنها كانت في الاساس حركة مانوية بثوب جديد رغم انها حاولت تطوير معتقداتها عن طريق «التوفيق» او «التستر» لكي تناسب العصر الجديد والمجتمع الجديد .

ان ادعاء بعض الكتاب بأن الزندقة محاولة لتجديد عناصر الثقافة العربية الاسلامية بتطعيمها بثقافات اخرى ، انما هو ادعاء لا يتفق مع طبيعة الزندقة وأهدافها ، لأن هذا «التجديد» لا يمكن أن يتم بالروح التعصبية التي تملكت الزنادقة تجاه ثقافتهم ودينهم ضد ثقافة العرب ودينهم . وهنا لا بد من التنويه الى اتفاق الزندقة مع الشعوبية في الهدف ، والى ذلك يشير البروفسور جب حين يقول(٤٠) :

«وكانت اخطار الشعوبية لا تكمن في دعواها الوقحة ضد العرب بقدر ما تكمن في التشكك الذي ولدته في نفوس الطبقات المتعلمة ، فإن الثقافة الآرامية - الفارسية القديمة في العراق مركز المانوية كانت لا تزال تحمل جراثيم ذلك الضرب من التفكير الحر الذي عرف بالزندقة ولم يتضح فحسب في استمرار وجود الافكار الثنوية في الدين بل تجلى بصورة اوضح في الاستهتار والاستخفاف بجميع المذاهب الخلقية وعرف باسم المجون» .

ويؤكد نفس المستشرق بأن عنف الدعوة الشعوبية كلما اشتد أصبح يعني أن المشاعر العدائية للعرب موجهة ضد الاسلام نفسه .

واذا كانت الشعوبية قد التزمت بخط فكري واضح يهدف الى ترجمة التراث الفارسي الى العربية واظهاره بمظهر المتفوق على الارث العربي الاسلامي . فإن الزندقة سارت على نفس الخط الفكري حين وجد الزنادقة في قيم المانوية وتراثها ارثاً فارسياً

بديلاً عن الارث العربي والفكر الاسلامي!! وكان لا بد لحركة الزندقة أن تخفق نظراً لأن عناصر الوحدة والتماسك في المجتمع العربي الاسلامي كانت لا تزال أقوى وأشد تماسكاً من عناصر التجزئة والتشتت أولاً ، ثم بسبب قوة من تصدوا لها فكرياً وسياسياً . لقد استخدم هؤلاء المفكرون كل الوسائل لمقارعة الزندقة . وأيدت السلطة العباسية مساعيهم ورعتها ، فأسست (بيت الحكمة) مركزاً لجمع الكتب التي يستفيد منها هؤلاء المفكرون ، كما ترجمت كتب المنطق والفلسفة اليونانية لكي تكون بمثابة أسلحة في الجدل الفكري مع الزنادقة .

وسواء كانت الزندقة ، خلال مسيرتها الطويلة ، مذهباً مانوياً ، او اعتقاداً لطائفة من الشكاك والدهريين ، او وسيلة من وسائل العبث والمجون ، فانها شغلت حيزاً رئيسياً في الفكر الديني- السياسي في العصر العباسي . وكان لها أثرها العميق في المجتمع بما أنتجته من صراع فكري أثر في معتقدات الناس ونظرتهم ، وشكلت خطراً على القيم والمثل العربية – الاسلامية .

هوامش

١ - راجع مثلاً : دائرة المعارف الإسلامية (بالانكليزية) ، مادة زنديق - ماسينيون : عذاب الحلاّج . . . ص ١٨٦ - ١٨٨ - كذلك : قمير ، أصول الفلسفة العربية ، ص ٥ وما بعدها . - كولدزيهر : صالح بن عبد القدوس ، من منشورات المؤتمر التاسع للمستشرقين .
٢ - فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، الجزء الثاني ، (فصل السياسة الدينية) دمشق ١٩٧٣ .
٣ - صديقي : الحركات الدينية - السياسية في إيران . . . ، ص ٨٣ ، باريس ١٩٣٨ .
٤ - بيفان . . . .
٥ - أدي شير : الألفاظ الفارسية المعرّبة ، ص ٨٠ ، بيروت ١٩٠٨ .
٦ - غياث الدين : غياث اللغات ، ص ٢٥٦ ، ١٣٠٢ هـ .
٧ - ابن منظور : لسان العرب (مادة زنديق) .
٨ - المسعودي : مروج الذهب ، جـ ٢ ، ص ١٦٨ .
٩ - الطبري : تاريخ ، جـ ٦ ، ص ٢٨٩ ، الطبعة المصرية .
١٠ - ابن قتيبة : المعارف ، ص ٦٢١ ، دار الكتب المصرية ١٩٦٠ .
١١ - الجاحظ : البيان والتبيين ، جـ ٣ ، ص ١٤ .
١٢ - راجع فاروق عمر ، حول زندقة بشار بن برد ، مجلة المورد العراقية ، العدد الخامس ١٩٧٦ . - وعلى هذا النهج يروي الأصفهاني أن حميد بن أبي داود في بعض مذهبه أغرى المعتصم بأنه «شعوبي وزنديق» الأغاني : جـ ١ ، ص ١٧ . - سيرة الليثي : الزندقة والشعوبية ، ص ٢٤ ، القاهرة ١٩٦٨ .
١٣ - ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٣٤ فما بعد . - الخياط : الانتصار . . .
١٤ - أمالي السيد المرتضى نقلاً عن الصولي ، جـ ١ ، ص ١٢٧ . - الثعالبي : ثمار القلوب ، ص ١٢٨ .
١٥ - أمالي السيد السيد المرتضى نقلاً عن الصولي ، جـ ١ ، ص ١٢٧ . - ياقوت : معجم البلدان (مادة بغداد) .
١٦ - موفق الدين بن قدامة المقدسي : كتاب تحريم النظر في كتب أهل الكلام ، ص٧ ، ليدن .
١٧ - التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، جـ ١ ، ص ١٤٢ .
١٨ - المعري : رسالة الغفران ، ص ٤٢٩ . - ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٢٠ . -

عبد الله الخطيب : صالح بن عبد القدروس ، ص ٤٤ ، بغداد ١٩٦٧ .

١٩ – ابن منظور : لسان العرب ، طبعة بيروت ١٩٥٥ – ١٩٥٦ .

٢٠ – تشير بعض المصادر التي دوّنت بالسريانية أن بعض من اضطهد من النصارى في الفترة العباسية الأولى اتهم بالزندقة ، ولكن هذه الصورة مُبالغ فيها . ذلك لأن يزدان بخت المانوي كتب كتاباً ضد المسيحية ، فَرَدّ عليه جبريل بن نوح النصراني .

٢١ – حول هذا الموضوع راجع : د . فاروق عمر ، حول زندقة بشار بن برد . مجلة المورد العراقية . العدد الخامس ١٩٧٦ .

٢٢ – فيدا : الزندقة في الإسلام . . . مجلة R.S.O. ، ١٩٣٨ ، ص ١٧٣ – ٢٢٩ .

٢٣ – ماسينيون : مادة زنديق ، دائرة المعارف الإسلامية (بالانكليزية) .

٢٤ – عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، ص ٢٦ فما بعد .

٢٥ – فاروق عمر : العباسيون الأوائل ، جـ ٢ . (فصل السياسة الدينية) .

٢٦ – صديقي : الحركات الدينية – السياسية في إيران ، ص ٨٤ . باريس ١٩٣٨ .

٢٧ – المصدر السابق ، ص ٨٤ – ٨٥ .

٢٨ – كريستنسن : إيران في عهد الساسانيين ، ص ٢٠ . – صديقي : الحركات الدينية – السياسية في إيران ، ص ٨٥ ، باريس ١٩٣٨ .

٢٩ – راجع : ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٨٢ .

٣٠ – Dawood: A Comparative Study..., ph. D. 1965. p 35 FF.

٣١ – ابن النديم ، المصدر السابق .

٣٢ – المصدرين السابقين .

٣٣ – الجاحظ ، البيان ، جـ٣ ص ١٤ .

٣٤ – المصدر السابق .

٣٥ – حول مصادر هـذا الموضوع راجع كتابنا : العباسيون الأوائل ، جـ ٢ ، ص ١٤٠ فما بعد .

٣٦ – اختلفت الآراء حول زندقة ابن المقفع وبشار بن برد ، راجع مقالتينا في مجلة المورد العراقية .

٣٧ – B. Lewis: The Significanceof Heresy, p. 55.

٣٨ – ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٣٨ . – المرتضى : المعتزلة ، جـ ١ ، ص ٤٢ .

٣٩ – الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ١٨ وما بعدها .

٤٠ – جب : دراسات في حضارة الإسلام ، ص ٩١ ، بيروت ١٩٦٤ .

الفصل التاسع

حركة الزنج

« ودخلت سرايا صاحب الزنج واسط وقتلوا من بها وأحرقوها واستولى على نواحيها . وأضرموا في الابله النار فاحترقت بأجمعها وقتل خلقاً كثيراً وغرق خلق كثير وحوى الاسلاب »

نصوص من الصفدي ٧٦٤هـ / ١٣٦٣م

مجلة المورد ١٩٧٢



المبحث الأول
حركة الـزنج ... نظرة شمولية

ابتدأت حركة الزنج سنة ٢٥٥هـ /٨٦٩م وشارك بها الرقيق المستخدمون في استصلاح الاراضي عن طريق كسح السباخ والاملاح المجتمعة في بطائح العراق الجنوبي ، وانضم اليهم العبيد من القرى والمدن المجاورة[١] وعدد من القبائل العربية .

وكان هؤلاء العبيد يعملون على شكل جماعات دون أجور يومية ؛ بينما لا يتعدى قوت يومهم قليلاً من الطحين والتمر والسويق . وقد أدرك علي بن محمد الذي لم يكن عبداً أسود سوء أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية ، ولذلك حين خاطبهم منّاهم بالاموال والدور والعبيد وأن يرفع من مكانتهم .

وقد حاول بعض المؤرخين ان يصبغ الحركة بصبغة «اشتراكية» وأن يعطيها «برنامجاً ثورياً» منظماً ، ولكن التناقض واضح في برنامج الحركة وفي الشعارات التي رفعها قائدها . فلم تكن حركته ثورة ضد العبودية والرق عامة ؛ بل انها كانت لفائدة مجموعة من العبيد الزنج الذين كما ذكرنا كان قد منّاهم بالتحرر وتملك الرقيق ، وشارك فيها بفاعلية عرب من قبائل مختلفة .

ولما كان المجتمع الاسلامي مجتمعاً دينياً ؛ كان لا بد لصاحب الزنج السياسي المغامر من أن يتبرقع بثوب ديني مهدوي ييسر طريقه بين الجماعات المتذمرة . فقد ادعى هذا الرجل الطموح ؛ العلم بالغيب وصفات النبوة ، حيث اعلن انه مرسل من الله لانقاذ العبيد البائسين والمحرومين والبلوغ بهم الى اعلى المراتب . ثم انه ادعى الانتساب الى علي بن أبي طالب حيث قال : انه ينتسب الى أحمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب[٢] . وقد دحض المؤرخون هذا النسب ولذلك يذكرونه دائماً بأنه : «دعي آل ابي طالب» [٣] ، ونسبوه الى قبيلة عبد القيس ؛ وقال آخرون : انه فارسي الاصل .

ويعلل السيد علبي سبب انتحاله العلوية الى ان العصر كان مواتياً للعلويين حيث قامت بعض الدويلات العلوية ، منها : الزيدية في طبرستان ، ولكن الذي يلاحظ بأن صاحب الزنج لم يدع الى خلافة علوية ولا تبني آراء شيعية ، بل على العكس فقد دعا الى آراء اقرب ما تكون الى آراء الخوارج[٤] . ولذلك يمكن القول بأن انتحاله العلوية كان يهدف الى كسب عطف العامة من الناس اليه ؛ حيث كانت القضية العلوية تستقطب المعارضة للحكم القائم ، ولكنه لم يبشر بالآراء الشيعية التي تؤكد على الوراثة ولا تخلو من التعقيد الذي ينفر منه هؤلاء الزنوج ، بل اعتبر الخلافة مؤسسة يتقلدها افضل المسلمين بغض النظر عن عنصره وهو رأي الخوارج ، ولا شك فإن بساطة هذ المبدأ وخلوه من التعقيدات التي لا تناسب الزنج ؛ خاصة ان المامهم بالعربية لم يكن الماماً جيداً ، ثم ان البصرة نفسها لم تكن معروفة بميولها العلوية[٥] ، كل ذلك دعاه الى هذا الموقف . ولعل قسوته تجاه اعدائه ووضع السيف في رقابهم واسترقاق نسائهم ؛ هو الذي جعل بعض المؤرخين يصنفونه في صنف الازارقة من الخوارج[٦] .

ان هذا التناقض هو الذي جعل الاستاذ الدوري يصفها بالتلون حسب الاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية . كما وأن السيد علبي يعتقد بأن صاحب الزنج لم يكن علوياً ولا خارجياً ، بل انه أخذ عن التيارات السياسية السائدة على عصره ؛ فادعى شيئاً من مبادئ الخوارج ونسباً علوياً ؛ ويستطرد علبي فيقول :

«ونحن نرى أن أي انسان يطمح الى السلطة شأن علي بن محمد كان لا بد له من الاستعانة بالقاموس السياسي لعصره . وكان الدين ومصطلحاته يشكلان القاموس السياسي لتلك الايام ، ذلك أن الدين في ذلك العصر كان مختلطاً بالدولة ولم يكن من سبيل الى فصلهما»[٧] .

وتطبيقاً لذلك رفع علي بن محمد ، شعاراً له الآية : «ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً . . .» وقد أوّل صاحب الزنج هذه الآية تأويلاً سياسياً حيث قال : إن المؤمنين (أصحابه) وقد اشتروا أنفسهم فلم يعودوا بعد عرضة للرق والعبودية[٨] . كما ووصم صاحب الزنج بصفات تدل على خروجه عن الدين مثل : «الفاسق ، وعدو الله ، والخائن ، والخبيث» ودعي الى «التوبة والإنابة الى الله»[٩] .

مراحـل الحـركة:

رغم التناقض الواضح في آراء صاحب الزنج ، فقد انضم الآلاف من الزنج الذين يتوقون الى التحرر والانعتاق حيث استهوتهم دعوته وكثر أتباعه ، وانضم اليه عدا الزنج عبيد القرى والمدن والجنود السود في جيش الخلافة ، وحتى الأعراب والخارجون على الدولة من القبائل العربية .

لقد استطاع صاحب الزنج بين سنتي ٢٥٥هـ/٨٦٨م - ٢٦١هـ /٨٧٤م ، ان يسيطر على البصرة وحواليها بعد تشتيته جيوش الخلافة العباسية . ثم امتد نفوذه الى الاهواز وعبادان والأبله وواسط . وكانت سياسته العنف والارهاب ، ولذلك فقد خرّب المدن التي احتلها وقتل الكثير من أهلها ، ولعل ما حل بالبصرة على يده خير مثل لذلك ، وقد أرخ الشاعر ابن الرومي ما حل بالبصرة فقال(١٠) :

لهف نفسي عليك يا فرضة البلـ ـدان لهفاً يبقى على الأعوام

ويقول :

أين ضوضاء ذلك الخلق فيها أين أسواقها ذوات الزمام

أين فلك فيها وفلك اليها منشآت في البحر كالأعلام

ويشير المسعودي الى كثرة القتول فيقول : «أفنى من الناس ما لا يدركه العدد ولا يقع في الاحصاء . .» (١١) ، وقد حاول المهتدي ان يصد خطرهم الذي بات يهدد بغداد حاضرة الدولة ؛ ثم تولى المعتمد الخلافة ، فأرسل القائد التركي موسى بن بغا دون ان يحقق انتصاراً يذكر ، وعندئذ تسلم القيادة أبو أحمد الموفق ؛ وفي ذلك يقول الطبري :

«فلما رأى موسى بن بغا شدة الامر وكثرة المتغلبين على نواحي المشرق وأنه لا قوام له بهم ؛ سأل أن يعفى من اعمال المشرق ، فأعفي منها ؛ وضم ذلك الى أبي أحمد . .» (١٢).

وقد تسلم الموفق القيادة بيد من حديد وصمم على اعادة هيبة الخلافة في المشرق والمغرب ، وقد استطاع أن يدحر جيش يعقوب بن الليث الصفار الذي سيطر على خراسان وجرجان والري وفارس ؛ وأراد ان يضم العراق ، ولكن الموفق هزمه فانسحب

مندحراً الى الشرق . أما في الغرب فكان احمد بن طولون قد أسس امارة وراثية في مصر ومد نفوذه الى بلاد الشام ، على ان الموفق استطاع أن يحد من نفوذه ويوقفه عند حده . بل انه استطاع ان يستميل أحد قواده المدعو لؤلؤاً في سورياً ويضمه اليه .

ولعل نجاح الموفق يكمن في استعماله القوة والدبلوماسية معاً ، مما ادى الى انضمام بعض قواد صاحب الزنج اليه حين سمعوا بمعاملته الحسنة ، وهباته للأسرى من الزنج الذين يقعون في يد الموفق . وقد استطاع الموفق ان يحتل مدينة الزنج الاولى (المنيعة) على مقربة من واسط بعد أن هزم جيش علي بن محمد وحرر اسرى العرب المسلمين وأسيراتهم ، وقبل أن يتقدم نحو مدينة الزنج الثانية (المنصورة) ؛ أمّن خطوط مواصلاته وتأكد من سلامة سفنه وامكانية وصول المؤن الى جيشه داخل الاهوار والمستنقعات وأحراشها ، وعندئذ لم يجد الموفق صعوبة في اقتحام المنصورة رغم أن صاحب الزنج بنى حولها خمسة اسوار وأمام كل سور خندق زيادة في التحصين .

ثم اتجه الموفق الى تحرير الأهواز من صنائع علي بن محمد وقد نجح في ذلك ، ثم ركز جهوده لاقتحام عاصمة الزنج (المختارة) ، وبعد أن أرسل الموفق رسالة الى صاحب الزنج يدعوه فيها الى التوبة وبسط له الامان ولكن لم يستجب الى هذه الدعوى عندئذ قرر الموفق الهجوم على المدينة حيث دارت معارك عنيفة استسلم خلالها بعض قواد الزنج مع أتباعهم ، مما أضعف مركز علي بن محمد ، حتى انتهت هذه المعارك باحتلال المختارة وتدميرها ومقتل صاحب الزنج .

على أننا يجب ان نشير الى أن الموفق أبدى صبراً ومطاولة قبل أن يتمكن من القضاء على حركة الزنج ؛ مما اضطره الى المكوث طويلاً ازاء المختارة وبناء معسكر دائمي له ولجيشه تحول الى مدينة سماها (الموفقية) ، وكان عليه أن يؤمن خطوط مواصلاته ليكفل وصول المؤن اليه ، وأن يدرب جيشه على حرب العصابات في وسط صعب تكثر فيه المستنقعات والاحراش المائية ، ويجهزه بالسفن والزوارق الخفيفة ، كما كان عليه أن يضرب حصاراً اقتصادياً على المختارة وحواليها ليمنع وصول الاغذية الى الزنج .

وقد واجه الموفق مشاكل عديدة أعاقته في حربه مع الزنج ؛ ولكنها لم تثنه عن هدفه ،

ومن هذه المشاكل محاولة الخليفة الهرب الى احمد بن طولون في مصر ، ومحاولة يعقوب ابن الليث الصفار الهجوم على العراق وخطر القرامطة . كما وأن الموفق كان قد اصيب بسهم أثناء احدى الحملات ضد الزنج أقعده عن العمل مدة من الزمن . كل ذلك مد في عمر الحركة وأعاق جيش الخلافة عن العمل للقضاء عليها .

وقد لعبت عدة عوامل في فشل الحركة ونجاح الخلافة العباسية في القضاء عليها ؛ منها :

١ - تدابير الموفق وطريقة معالجته للحركة باستعمال القوة والدبلوماسية والاغراء ؛ مما جعل بعض اصحاب علي بن محمد ينضمون اليه ، وقد ساعده هؤلاء كثيراً في التعرف الى مسالح الزنج وتحصيناتهم وأماكن مؤنهم .

٢ - اعلان الجهاد وتطوع الكثير من الاقاليم المختلفة لمساعدة جيش الحضرة ؛ حيث ساعده مثلاً : جيش عامل الاهواز وجيش لؤلؤ قائد الشام الذي انفصل عن احمد بن طولون [١٣] .

٣ - فشل المحاولة للاتفاق بين صاحب الزنج والقرامطة . ويشير المستشرق نولدكه الى عدم امكانية الاتفاق فيقول : إن مذهب القرامطة مذهب اسماعيلي شيعي متطرف ؛ بينما لم يظهر علي بن محمد أية مبادئ شيعية ، بل تظاهر بالدعوة الى المذهب الخارجي [١٤] .

٤ - رفض يعقوب بن الليث الصفار العرض الذي تقدم به صاحب الزنج للتفاهم والاتفاق على حرب جيش الخلافة ، بل ان الصفاريين كانوا يعتبرون الزنج مارقين [١٥] .

وبعد القضاء على الحركة أصدر الموفق منشوراً يعلن انتهاء الاضطراب والفوضى في جنوبي العراق ، ويدعو سكان هذه المناطق للرجوع الى مدنهم وقراهم . وهكذا استطاعت الخلافة العباسية وهي تمر بأضعف أدوارها ان تقضي على حركة عنيفة ؛ مما يدل على الامكانيات الكبيرة التي لا زالت كامنة في مؤسسة الخلافة ، والتي يمكن أن تستغل اذا وجد الخليفة المناسب والقدير .

تقويم حركة الزنج :

لقد حظيت حركة الزنج باهتمام كثير من المؤرخين المحدثين ، وقد عدها الكثير منهم محاولة جديدة من محاولات الزنج في العراق الجنوبي للحصول على حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية .

ولكن المهم لفهم طبيعة هذه الحركة –حركة علي بن محمد «صاحب الزنج» – الأخذ بنظر الاعتبار مواقف ومشاعر جميع العناصر التي شاركت في حركته هذه . وسنلاحظ بأن طموحات قائد الحركة علي بن محمد تختلف عن طموحات أركان قيادته والدعامة في حركته ، ذلك أن جلّهم من العرب من آل المهلب وآل همدان وغيرهم . ثم إن الزنج المعدمين والعرب الضعفاء والنبط المتنقلين ؛ يسارعون للانضمام الى أية حركة متى توفر لها القائد المناسب الذي يثير الهمم ويذكي العزائم ، ودافعهم في ذلك الحصول على الغنائم الكثيرة عن طريق السلب والنهب ، والتخلص من العمل الشاق المضني تحت رقابة الاسياد ثم تحدي السلطة المركزية . وهم بعد ذلك كله لا يفتقدون شيئاً كثيراً اذا فشلت الحركة ، وسيربحون أشياء اذا ما حققت الحركة بعض النجاح ، ولو كان هذا النجاح وقتياً . . . على أننا لا بد ان نؤكد بأن مسارعتهم لتأييد هذا القائد او ذاك في تحديه لسلطة الدولة ليس لنفس الاسباب التي دفعت القائد للتمرد ؛ بل لأسبابهم الخاصة بهم!!

أما عن شخصية قائد الحركة علي بن محمد «صاحب الزنج» فلا نعرف عنه الشيء الكثير ؛ فقد ادعى النسب العلوي ، وقيل انه ينتمي الى قبيلة عبدالقيس او انه مولى فارسي ، ولعل هذا الاختلاف في نسبه يدل على كونه شخصاً مغموراً غير معروف ؛ كما انه هو نفسه حاول ان يحيط شخصيته بالغموض ، فتبرقع بثوب (مهدوي) وادعى العلم بالغيب على غرار المختار بن أبي عبيد الثقفي . ويخيل الي أن صاحب الزنج كان يشبه المختار في كثير من صفاته ؛ رغم أنه لا يقارن به في المنزلة الاجتماعية والسياسية . على أن الرجلين دون شك كانا يتشابهان في الطموح الكبير والنزعة الفردية غير الملتزمة والشجاعة الفائقة ، يضاف الى ذلك ادراك نافذ لطبيعة العصر ، وتفهم للظروف التي ساعدته ليتطلع الى الزعامة السياسية . . . فاذا كان القادة الاتراك يبسطون سلطتهم على بغداد وسامراء وما حولهما ، ويعقوب الصفار يتحكم بالاقاليم الشرقية ، والقرامطة

يتوسعون في أقاليم الخليج العربي وغربي السواد وبادية الشام ، وأحمد بن طولون يستولي على مصر والشام ؛ فلماذا لا يتحكم علي بن محمد بالبصرة وسهولها الخصيبة . خاصة وأن الخلافة في شغل شاغل عنه نتيجة صراعها مع القادة الاتراك ، وأن هؤلاء الأخيرين مشغولين بالصراع فيما بينهم على السلطة . . .

انها لفرصة مواتية ومناسبة . . . وقد استغلها علي بن محمد في هذه الفترة ، كما استغلها المختار الثقفي قبله في الفترة الاموية .

عناصر الحركة:

لم يكن علي بن محمد زنجياً أسود ؛ أي انه لم يكن من العبيد السود ؛ بل انه كما تشير رواياتنا التاريخية كان رجلاً أبيض ؛ فهو اذن لم يكن من «طبقة» الزنج بل على حد تعبير التفسير المادي للتاريخ «ثائراً على طبقته» منظماً لطبقة اخرى مكافحاً في سبيلها !!

أما اركان قيادته الرئيسيون فنلاحظ أنهم من آل المهلب ومن همدان وهم : علي بن أبان المهلبي ، وابراهيم بن جعفر الهمداني ، ومحمد بن الحارث ، ويحيى بن محمد البحراني .

وطبيعي أن هؤلاء العرب لا يقودون زنوجاً يعملون في استصلاح الارض ، ولا يعرفون حمل السلاح ليقارعوا بهم العرب من سكان المدن ، وليجابهوا بهم جند الخلافة من الترك ؛ فهذا مستحيل اضافة الى كونه خطأ . . إن هؤلاء الزعماء العرب يقودون افراداً من قبائلهم وعشائرهم المتمرسين على الحرب والقتال . . إن هؤلاء المهلبيين والهمدانيين هم الذين قارعوا جيوش الخلافة ، وهم الذين هاجموا البصرة ؛ وهم الذين فتحوا الاهواز ؛ اضافة الى الزنج بطبيعة الحال .

اضافة الى هذه العشائر تشير مصادرنا الى انضمام العبيد (الأباق) الذين فروا من أسيادهم الى الحركة ، والى انضمام الاعراب الساخطين . فقد ساعد بعض الاعراب الزنج في الهجوم على البصرة . وفي سنة ٢٥٨هـ/٨٧١م ، انضم آل باهلة العرب في البطائح الى الزنج . وفي سنة ٢٦٦هـ/٨٧٩م ، انضم الاعراب الى حركة الزنج بعد أن نهبوا كسوة الكعبة . وقد ساعدت قرى عديدة صاحب الزنج وأمدوه بالميرة والقوت خوفاً أو طمعاً او تحاشياً لخطره .

كما انضم اليه الزنج في جيش الخلافة ، وهم فرقة (العبيد السود) في الجيش العباسي ؛ خاصة في البداية حين مُني الجيش العباسي بهزائم متكررة وهذا مما زاد من قوة حركته .

عقيدة الحركة :

يقول ابن أبي الحديد : إن علي بن محمد تقلب من نسب الى آخر حسب ظروفه ؛ فادعى أنه ينتسب الى يحيى بن زيد ثم الى عيسى بن زيد .

ولا شك فإن ادعاء النسب العلوي كان «تكتيكاً» يستعمله المغامرون وطلاب السلطة في ذلك العصر ؛ ذلك لأن المعارضة العلوية كانت البديل للسلطة العباسية ، وهي بذلك تستقطب مختلف الجماعات المتذمرة والمعارضة وتهدف الى كسب العامة من الناس اليه .

كل ذلك يدل على ادراكه لمفاهيم العصر الذي عاش فيه وينسجم مع ما تبناه من لقب مهدوي ؛ ذلك اللقب الذي يعمل عمل السحر على الضعفاء من المحرومين من الناس . ولكن التناقض البارز في عقيدة الحركة ؛ أن صاحبها رغم انتحاله العلوية لم يدع الى خلافة علوية ، ولا تبني آراء شيعية بل رفع شعار «لا حكم الا لله» وهو شعار خارجي معروف اضافة الى تبنيه الآية المفضلة لدى الخوارج حيث نقشها على نقوده :

«إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً . . .» .

أما موقفه من الخلافة فكان على النقيض من موقف الشيعة العلوية التي تؤكد على الوراثة ، ولا تخلو من التعقيد الذي ينفر منه الزنوج البسطاء ، وينكره عرب البصرة والأهواز والمناطق المحيطة بهما ؛ حيث لم يعرف عن هذه المناطق تشيعها لآل علي أو للعقيدة الشيعية ، بل أن صاحب الزنج اعتبر الخلافة مؤسسة يتقلدها أفضل المسلمين بغض النظر عن عنصره وهذا هو رأي الخوارج .

هذا اضافة الى شدته وقسوته تجاه أعداء حركته ووضعه السيف في رقابهم واسترقاق نسائهم واطفالهم ، كل ذلك جعل بعض المؤرخين لا يعدوه خارجياً فحسب ؛ بل من الجناح المتطرف في الحركة الخارجية ، وهم الازارقة التي عاثت فساداً في عصر عبدالملك ابن مروان في أقاليم خوزستان (الاهواز) وفارس وكرمان .

إن هذا التناقض في عقيدة الحركة بين علوية وخارجية ، يفرغ الحركة من كل صفة عقائدية ويجعلها حركة مسلحة ضد السلطة ليس الا ، وتجعل من علي بن محمد انساناً طموحاً الى السلطة يرى حوله كيانات سياسية تتكون على مرأى ومسمع من الخلافة في خراسان ومصر وطبرستان والبحرين وعمان ، فلماذا لا يكون له نصيب من ذلك كله؟؟

هذا من جهة ؛ ومن جهة اخرى فإن صاحب الزنج لم يشر في أي من خطبه الى عزمه على الغاء نظام العبودية او الرق ، بل على العكس ؛ فقد عامل أسرى الحرب معاملة الرقيق وبذلك أقر هذا النظام . . . وليس ذلك فحسب بل أنه وعد أتباعه بأن يجعلهم من ملاكي العبيد والرقيق ، وهكذا فقد أراد ان يحول الزنج من أرقاء الى مالكين للرقيق ، وأن يرفعهم الى السلطة والثراء ؛ ففي بداية حركته خطب في أتباعه قائلاً :

« ... انه يريد أن يرفع من أقدارهم ويملكهم العبيد والاموال والمنازل ويبلغ بهم أعلى الامور » .

وهذا مما حدد حركته لدرجة كبيرة وحصرها في فئة الزنج ، وأبعد عنه الفئات الاخرى التي شاركت معه في الحركة ؛ وعلى رأسها زعماء من آل المهلب وباهلة وهمدان وعرب من سهول البصرة ومن أهل القرى المجاورة . ولعل هذا هو السبب الذي دعا اهل البصرة رغم انقساماتهم للاتحاد ضده . كما وأن أهل القرى الذين أعانوه في اول الامر انقلبوا ضده وأغروا بعض أتباعه البارزين بالاموال ؛ ان هو انشق على الحركة وأخمدها وأعاد العبيد الى وضعهم السابق .

إذن أين هو البرنامج الاجتماعي والاقتصادي أو العقيدة السياسية في هذه الحركة؟ ولعل عدم وجود مثل هذا البرنامج هو الذي أفشل محاولات هذا المغامر «صاحب الزنج» الى كسب القرامطة او الصفاريين ، وهم من أشد أعداء السلطة العباسية حينذاك .

لماذا طال أمد الحركة؟

لو كانت السلطة العباسية قوية متمكنة لما كان لهذه الحركة التي قام بها علي بن محمد ذلك النفس الطويل في المقارعة والمجابهة ، ولكان مصيرها مصير اخواتها قبلها في عهدي عبدالملك بن مروان الاموي وأبي جعفر المنصور العباسي . . ولكن حال الخلافة كان قد تغير وتبدل وغدا الخلفاء ضعفاء مسلوبي الارادة يعتمدون على جيش من المرتزقة

الاتراك لا يدين بالولاء لهم بل لقادته من الاتراك . كذلك لم يكن هم هؤلاء القادة أن يبقى الخليفة العباسي قوياً أو أن تتوسع سلطته ونفوذه ليشملا كافة انحاء الدولة ، بل كان هم القادة محصوراً في الوسائل التي تمكنهم من ضرب خصومهم ومنافسيهم والاستئثار بالسلطة والثروة أكبر فترة ممكنة . وطبيعي أن سكوت السلطة وانشغالها عن الحركة لا يعني قوتها وعظم نفوذها!!

ثم ان الحركة وقعت في فرات البصرة وهي منطقة تغمر معظم اجزائها البطائح وتتشعب فيهاالاف القنوات وتتشابك فيها الادغال . وهذا وضع يجعل حركة الجيوش النظامية ليست بالأمر الهين وتحتاج الى وقت طويل لتعقبهم ومتابعتهم ، هذا اذا كان هناك سلطة مركزية مهتمة في أمر اخمادهم ؛ فكيف ومع تهاون هذه السلطة واهمالها الامر .

ومما زاد في قوة حركته أول الامر تعاون أهل القرى في فرات البصرة معه ، والى ذلك يشير نولدكه في مقالته «لولا مساعدة سكان القرى من الفلاحين لكان من الصعب ايجاد مؤونة لأتباع صاحب الزنج» .

وكانت البصرة تعاني الانقسام بين الحزبين المتناحرين «البلالية والسعدية» وحاول صاحب الزنج ان يجد منفذاً عن طريق جواسيسه لكسب احدهما ، ولكن اهل البصرة ادركوا الخطر فاتحدوا ضده ولكن بعد حين .

وليس أدل على جهل السلطة المركزية بالمنطقة من أن أولى نجداتها لقمع الحركة كانت من الخيالة الفرسان ، وهذا يتنافى تماماً مع طبيعة المنطقة الكثيرة المياه والادغال !!

لم يحتل صاحب الزنج البصرة احتلالاً دائمياً لأنه يدرك أنه لا يقدر على ذلك ، بل كان يستعمل المباغتة والسلب والنهب والاحراق ثم ينسحب نحو الادغال ويعتصم وراء القنوات والمياه ، وكانت غاراته تستهدف الحصول على المؤن والغنائم وتخويف سكان المناطق المجاورة .

وكان يعتمد اثناء الازمات الحادة على قواده من العرب ، وخاصة علي بن ابان المهلبي ويحيى بن محمد .

وتسلم الموفق القيادة للمرة الاولى سنة ٢٥٨هـ/٨٧١م ، ولكنه لم يستطع المواصلة لاضطراب الاوضاع في سامراء ؛ ثم عاد فأخذها مرة ثانية سنة ٢٦١هـ/٨٧٤م ، ولكن هذه المرة كان عليه ان يواجه خطر يعقوب بن الليث الصفار الذي ناصب العباسيين العداء بصورة سافرة حتى قضى على خطره . وقد انتهز سليمان بن جامع أحد قادة الزنج الوضع فتوسع شمالاً باتجاه ميسان ووصل الى النعمانية وأحرقها حيث ساعدتهم قبائل عربية من منطقة البطيحة .

بعد سنة ٢٦٥هـ/٨٧٨م ، تحسن وضع السلطة العباسية ، فتفرغ الموفق طلحة لقتال علي بن محمد صاحب الزنج وحلفائه ، ومنذ ذلك الوقت كانت العمليات العسكرية تسير في صالح السلطة العباسية . . ولعل هذا يوضح بصورة لا تقبل الشك أن السلطة العباسية خلال السنين العشرة الاولى من قيام علي بن محمد وحلفائه بحركته ؛ لم تستطع ان تتفرغ لقتالهم بل تركتهم يعيثون فساداً في سهول البصرة ، وأرسلت قوات رمزية غير معدة للقتال الى البطيحة ؛ كما واعتمدت على اهل البصرة في مجابهة هؤلاء الزنج ، وهكذا كتب لهذه الحركة أن تبقى عشر سنوات دون ان تجابه باجراءات جدية من قبل السلطة المتهاونة المشغولة .

ومن ٢٦٥هـ - ٢٧٠هـ / ٨٧٨م - ٨٨٣م ، استعمل الموفق كل ما لديه من وسائل حربية وخاصة السفن البحرية والنهرية لتعقب قوات الزنج وحلفائهم ، وأدرك ضرورة التروي من أجل بلوغ الهدف ؛ فلم يكن يحط قدماً دون أن يتثبت من رسوخ قدمه الاولى ، وكانت النهاية في صالح الموفق وفشلت الحركة .

ونعود الى الحديث عن عقيدة الحركة فنتساءل . . . أين البرنامج الاقتصادي - الاجتماعي الشامل لحركة الزنج امام هذا التناقض في العقيدة والهدف . واذا كان بعض الكتاب ينعتونها بلقب «ثورة» فما هو تعريف الثورة اذن ؟

اننا نعتقد بأن الثورة هي كل حركة موافقة لسير التاريخ ولمصلحة الفئة التي قامت الثورة من أجلها . فهل كانت حركة الزنج موافقة لسير التاريخ ؟ وأين مصلحة الزنج من نقائض المبادىء والاهداف التي عمل صاحب الزنج على بثها أو تحقيقها من أجل مغامرة مصلحية سياسية .

هوامش المبحث الاول

١ - عن حركة الزنج انظر :

T. Noeldeke, Orientalische Skizzen, Berlin 1892.
English trans. Sketches.., London-Edinburgh 1892, PP 146-75.

فيصل السامر ، ثورة الزنج ، بغداد ١٩٥٤ .

أحمد علبي ، ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد ، بيروت ١٩٦١ ،

A. PopovicK Ali b. Muhammad et La Revolte des esclaves a Basra, Paris 1965. (an unpublished French doctoral thesis)

G. Rotter, Die Sterllung des Negers in der Islamische- Arabischen Gesellcharft bis Zum xvi Jahrhundert, Bonn 1967 (German doctoral thesis).

٢ - الطبري ، تاريخ ، ج٧ ، ص٥٤٣ .

٣ - اليعقوبي ، تاريخ ، ج٣ ، ص٢٢٩ . المسعودي ، مروج الذهب ، ج٢ ، ص٤٣٩ .

٤ - ابن الطقطقي ، الفخري ، ص١٨٣ .

ويعتبره الملطي من الشيعة الزيدية ، وهذا لا يعني اقرار الملطي بأن صاحب الزنج علوي ؛ بل من اتباع الفرق الزيدية العلوية . (التنبيه والرد على أهل الاهواء . . ص٣٨ . قارن ، فيصل السامر ، ثورة الزنج ، ص٦٥) .

٥ - الطبري ، تاريخ ، ج٧ ، ص٦٠٤ فما بعد (طبعة القاهرة ١٩٣٩)

عبدالعزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، ص٧٨-٧٩ . نولدكه ، المصدر السابق ، ١٤٦ .

٦ - المسعودي ، مرج الذهب ، ج٤ ، ص٢٠٨ فما بعد .

٧ - أحمد علبي ، ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد ، ص٤٦-٤٧ .

٨ - حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، ج٣ ، ص٢١٠-٢١١ .

Muir, The Caliphate, P. 545.

٩ - أحمد علبي ، المصدر السابق ، ص٤٧ .

١٠- ديوان ابن الرومي ، ص٤٢٢ . بطرس البستاني ، منتقيات أدباء العرب في الأعصر العباسية ، ص٢٥٢ .

١١- المسعودي ، مروج الذهب ، ج٤ ، ص٢٠٨ .

١٢- الطبري ، تاريخ ، ج٧ ، ص٦٠٥ فما بعد .

١٣- فيصل السامر ، ثورة الزنج ، ص١٥٢ . لا ينطبق اصطلاح «ثورة» على حركة الزنج راجع مقالتنا في مجلة الكتاب ، ١٩٧٦ .

١٤- حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، ج٣ ، ص٢١٠ .

T. Noeldeke, op. cit, P. 154.

١٥- عبدالعزيز الدوري ، دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، ص١٠٤ فما بعد .

احمد علبي ، ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد ، ص ١١٨-١٢٢ .

المبحث الثاني

حول طبيعة حركة الزنج..
محاولة جديدة لتوضيح الرؤية

في معرض رده على مقالة الدكتور نوري القيسي وعلى مقالتي حول حركة الزنج كتب الدكتور عبدالجبار ناجي بحثين ظهر أولهما في مجلة المورد[1] ، ثم أردفه بالثاني في مجلة المؤرخ العربي[2] . وقد أسهب الدكتور الباحث في كيل المديح «لبطله الثائر» صاحب الزنج مؤكداً أنه كان يمتلك «مقدرة سياسية وكفاية عسكرية واضحة» .

ان تعقيباً من هذا النوع يقتضي أن يكون الرد عليه رداً لا كباقي الردود ذلك لأنه ليس من مصلحتنا كمؤرخين أن نسكت على ما ارتكبه صاحب الزنج وزمرته من مجازر في مدن البصرة وواسط والأبلة وفي الأحواز وبقية قرى البطيحة ، لا بدافع من انسانيتنا فحسب ، بل لأن الامر يشوه تاريخنا ويلحق ضرراً به .

ولا بد لنا بدءاً أن نؤكد حقيقة ظاهرة فيما كتبه الباحث ، وهي انه قد تهرب من التعامل مع وجهات النظر الاساسية والنتائج المستخلصة التي ظهرت في مقالتينا حول حركة الزنج ، وسبب ذلك يعود الى افتقار الباحث الى نصوص تاريخية يمكن أن يرد بها على الاطروحات التي اوردناها . لقد ترك الباحث اللب واتجه الى القشور ، وحين وجد القشور «لا تسمن ولا تغني من جوع» اعتمد على الخيال فأسرف فيه ونسب لحركة الزنج عقائد وايديولوجيات وأبعاد اجتماعية واقتصادية لا تتحملها ولم يدعيها صاحب الزنج نفسه بل لم يحلم بها على الاطلاق .

لقد حاول الباحث أن يؤكد بأن حركة الزنج هي «ثورة العبيد ضد الاستغلال والتعسف» . وهذه الفرضية ليست من بنات أفكاره بل انها «بدعة» ابتدعها المستشرق «نولدكه» وشاعت في اواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بين المؤرخين ولم يعد تقويمها حتى الوقت الحاضر . ولا بد أن نسأل الباحث الذي قلد الفرضية

الاستشراقية فيما كتبه عن حركة الزنج . . هل يمكن التكلم عن فتنة او تمرد سياسي باعتباره ثورة منظمة؟؟ لقد ظلت حركة الزنج في كل مراحلها تفتقر الى الحد الادنى من الاطر التنظيمية المطلوبة في الثورة . كما كانت زعاماتها انتهازية ترتكز على عصبية عرقية (اثارة نعرة الزنج والسودان) أو عصبية قبلية (اثارة بعض القبائل وكذلك الاعراب) . كما أن هذه الزعامات اتبعت سياسة محكومة بالمصلحة الشخصية . ولذلك اظهرت على المدى البعيد عدم قدرتها على الصمود .

الطبري وحركة الزنج:

يقسم الباحث (٣) مادة الطبري التاريخية الى قسمين : القسم الاول المادة التي سبقت عصر الطبري . والقسم الثاني المادة المعاصرة لحياة الطبري . وتدخل حركة الزنج في هذا القسم الاخير . ويرى الباحث ان الطبري كان موضوعياً في القسم الاول بينما انحاز الى جانب السلطة في القسم الثاني!! ولا يدلنا السيد الباحث كيف يكون المؤرخ نفسه وفي كتاب واحد موضوعياً وغير موضوعي ، فيجمع النقيضين في آن واحد؟!

يتهم الباحث الطبري بافتقاره الى الدقة وكذبه . وأنه بتر بعض الروايات متعمداً بل انه كان «ناطقاً رسمياً للعباسيين» ولذلك لا يمكننا الاعتماد على رواياته لاستخلاص الحقائق عن حركة الزنج[٤] . ولكن الباحث بعد كل هذه الاتهامات يخفق في اظهار ادلته التي تثبت رأيه هذا في الطبري . والمعروف لدى الباحثين ان الطبري كان مؤرخاً جماعاً ، جمع عن الحادثة التاريخية الواحدة روايات تعبر عن وجهات نظر متباينة ، وقد أكد الطبري نفسه هذه الحقيقة بقوله :

«وليعلم الناظر في كتابنا هذا ، ان اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه ، انما هو على ما رويت من الاخبار التي أنا ذاكرها فيه ، والاثار التي أنا مسندها الى رواتها فيه ، دون ان ادرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس»[٥] .

فهل هناك موضوعية اكثر من هذه الموضوعية؟؟ ولا أظن أن الباحث يختلف معنا في الرأي بأن الطبري اعتمد فيما يخص حركة الزنج على رواة كانوا من جماعة صاحب الزنج ومن المؤيدين له ، كما اعتمد على رواة آخرين مخالفين له . ألم يعتمد الطبري على شخصية تجلب له السلطة والنفوذ .

روايات محمد بن الحسن بن سهل الفارسي[٦] المؤيد لصاحب الزنج وعلى روايات محمد ابن سمعان ومحمد بن حماد وشبل بن سالم؟ وكل هؤلاء من الموالين لحركة الزنج .

ولعل من الطريف بل والغريب الذي يثير الدهشة السبب الذي يذكره الباحث ليبرر به «تحيز» الطبري ضد الزنج ، حيث يتساءل : «فكيف نطلب من عالم تربى وتثقف ثقافة دينية ان ينظر الى التاريخ ويفلسفه بغير ذلك؟» [٧] . ولكن الباحث لا يذكر لنا من هم المؤرخون الرواد الذين شفوا غليله وامتدحوا حركة الزنج ؟

لقد اعتمد الطبري وأمثاله من مؤرخينا الرواد أسلوب الاستشهاد بروايات الاخباريين والرواة ، وهو أسلوب موضوعي يؤكد على الامانة العلمية ويهدف الى تجنب التلاعب بعقل القارىء ، او محاولة قلب الحقائق رأساً على عقب .

وشيء آخر لا بد من تذكير الباحث به ، وهو أن حركات المعارضة في الدولة العربية الاسلامية يمكن ان تصنف الى صنفين لا ثالث لهما : فاما ان تكون حركات معارضة تعمل في اطار القيم العربية ومبادئ الاسلام ، ويدخل في هذا الصف حركات الخوارج وحركات الشيعة المعتدلين والثورة العباسية وأمثالها ، أو أنها حركات تعمل خارج الاطار المذكور . وهدفها هدم الكيان العربي وعقيدته . وهذه حركات لا تطور المجتمع بفكرها ولا تدفعه نحو الافضل ومنها حركة الزنج ومن لف لفها . وبعد هذا لنا أن نسأل الباحث ماذا كان يتوقع من الطبري والصولي وأمثالهما حين يعالجون حركة مثل حركة الزنج؟؟

إن آراء الباحث وتخريجاته حول منهجية الطبري وموضوعيته ، تحتوي نسبة لا بأس بها من المغالطات والافتراءات التي تتناقض وتتضارب مع بعضها البعض . وقد وصلت هذه المغالطات درجة لا نستطيع معها الا القول بأنها كتبت بهدف الاساءة الى الطبري والصولي ومن جاء بعدهما من المؤرخين الرواد الذين تصدوا لحركة الزنج وكشفوها بموضوعية وتجرد . ويكفي هنا أن نورد رأي ابن خلكان عن الطبري حين يقول عنه[٨] :

«صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير . . . كان ثقة في نقله وتاريخه أصح التواريخ وأثبتها» .

حــول اصطلاح «ثــورة»:

يصف الباحث حركة الزنج بأنها «حركة ثورية»[٩] . ولا ندري ما هي المعايير التي استند عليها في تقويمه لهذه الحركة بحيث جعلها في مصاف الثورات الكبرى في تاريخ العرب الاسلامي .

وفي رأينا ان الثورة هي الحركة الموافقة لسير التاريخ ولمصلحة الجماهير التي قامت الثورة من اجلهم وأنها تهدف الى تغييرات جذرية عميقة في بنية المجتمع . وهنا نسأل السيد الباحث أي من هذه الشروط الثلاثة ينطبق على حركة الزنج؟ تلك الحركة التي افتقرت الى التنظيم والايديولوجية -كما أشرنا الى ذلك في مقالنا السابق - وقادتها زعامات انتهازية ارتكزت على عصبيات ضيقة وتحكمت فيها الطموحات الشخصية ، وكان أبوز انجاز لها بعد خمس عشرة سنة التدمير والخراب والتقتيل والتهجير للجماهير الصابرة في جنوبي العراق والاحواز .

ومن الطريف ان يستشهد الباحث برأي الاستاذ برنارد لويس[١٠] الذي يقول فيه بأن الحركات الثورية الكبرى في تاريخ الاسلام انما كانت ثورات ضمن اطار الدين الاسلامي ولم تكن ضده . ويستند الباحث على هذا القول ليستنتج بأن حركة الزنج كانت اسلامية حقة . ولكن كيف عرف الباحث أن لويس قد وضع حركة الزنج ضمن قائمة «الثورات الكبرى» في تاريخ الاسلام ؟ ويبدو ان الباحث اعتمد مرة أخرى على خياله وتصوراته ، والذي نراه أن البروفسور لويس كان يعني بالثورات ثورات العلويين المعتدلة وثورات الخوارج والثورة العباسية وأمثالها من الثورات الدينية - السياسية في تاريخ الاسلام الوسيط . ونذكر الباحث بأن هناك العديد من الحركات التي تبرقعت بالاسلام ، ورفعت شعارات اسلامية ظاهرياً ، وكان من اهدافها هدم الاسلام .

حول عقيدة الحركة وبرنامجها:

يتساءل الباحث لماذا لم تتحرك همم الكتاب والأدباء فيكتبوا عن «برنامج الثورة الداخلي وسياستها تجاه الجماهير التي أولتها الثقة ، وبما تحقق من انجازات وما طبق من شعارات[١١]!!» ولا نريد هنا ان نكرر ما ذكرناه عن عقيدة الحركة في مقالتنا السابقة ،

ولكن جوابنا على تساؤل الباحث واستغرابه هو -بكل بساطة - لأن الحركة لم يكن لها برنامج ، ولم تكن لها سياسة تجاه الجماهير ، ولم تحقق أي انجاز ، الا اذا اعتبر السيد الباحث الأمور التالية انجازات تستحق التسجيل :

١ - حرق البصرة ونهبها : يقول الصفدي[١٢] «ثم انه دخل البصرة سنة ٢٥٧هـ وقت صلاة الجمعة فقتل وأحرق الى يوم السبت ، ثم عاد يوم الاثنين ونادى أهل البصرة بأمان ، فأمنهم ، ولما ظهر الناس قتلهم فلم يسلم الا الشاذ ، وأحرق الجامع ومن فيه ، فعم الحريق الناس والدواب والمتاع وغير ذلك . واستخرج الاموال من اربابها وقتل الفقراء» .

٢ - حريق واسط : «ودخلت سرايا (صاحب الزنج) واسط سنة ٢٦٤هـ وقتلوا من بها وأحرقوها ، واستولى على نواحيها ، ولم تزل عساكر الزنج تعبث وتفسد»[١٣] .

٣ - حريق الأبله : «وأضرموا فيها (الأبلة) النار فاحترقت بأجمعها وقتل خلقاً كثيراً وغرق خلق كثير وحوى الاسلاب» .

٤ - استعرا ض الناس وقتلهم[١٤] : قال الطبري عن الحسن بن عثمان وهو يروي مجزرة البصرة :

«أمرني يحيى في تلك الغداة بالمصير الى مقبرة بني يشكر . . .» وهناك في المقبرة وجد الناس يقتلون من قبل زمرة الزنج ، ويروي شاهد العيان فيقول :

«فإني لأسمع تشهدهم وضجيجهم وهم يُقتلون»!!

٥ - يوم الشذا : وهو يوم لن ينساه اهل البصرة . وقد خلده شعراؤهم وأنكروا فيه الهمجية التي ابداها صاحب الزنج في معاملته لأهل البصرة ، فبعد أن قتل الناس :

«جمع رؤوس القتلى وملأ بها سفناً وأخرجها من النهر المعروف بأم حبيب ، وأطلها فوافت البصرة ، فوقفت في مشرعة القيار ، فجعل الناس يأتون تلك الرؤوس فيأخذ كل رجل أولياؤه»[١٥] .

٦ - سبي النساء : يقول الطبري :

«سبى الزنج من نساء اهل واسط وصبيانهم وما اتصل من القرى ونواحي الكوفة ، زهاء عشرة آلاف» [١٦] .

وفي رواية اخرى كان صندل أحد أتباع صاحب الزنج ، مسؤولاً عن الاسيرات من النساء ، فكان «يكشف وجوههن ورؤوسهن ويقلبهن تقليب الاماء» [١٧] .

٧ - الهجوم على القرى وتدميرها[١٨] : لقد عاث صاحب الزنج فساداً بالقرى . فخرب القنوات وأتلف المحاصيل ، ونشير هنا الى بعض الروايات ، فتذكر رواية تاريخية ان الزنج هجموا على قرية الجعفرية في البصرة . وقتلوا غالبية اهلها ، ونهبوها ، وأسروا الاحياء ، ثم نهبوا قرية القادسية ، وانشغلوا بعد ذلك بشرب خمور وجدوها هناك . وفي رواية اخرى ان بهبوذ كان أشد اصحاب علي بن محمد غارات ، وأكثرهم تعرضاً لقطع السبيل . وكان الزنج ينهبون سفن الميرة وما فيها من طعام ، ولذلك هجر العديد من سكان القرى قراهم بسبب قلة الغذاء والرعب .

٨ - عدد القتلى : ويتفق العديد من المؤرخين على ان ضحايا هذه الفتنة تجاوز المليون شخص . وأن نصيب البصرة وحدها بلغ ٣٠٠ ألف انسان [١٩] . ونرى ان هذه الامثلة تكفي كنماذج لما اقترفه علي بن محمد وزمرته . ولا بد لنا بعد ذلك من القول بأننا لم نصادف باحثاً يطعن باستشهادات المؤرخين الرواد واتفاقهم في الحكم على هذه الحركة ويفضل عليها استنتاجات من عندياته!! ان البربرية التي اتصف بها صاحب الزنج جعل بعض المؤرخين المعاصرين له او المتأخرين عنه - وقد حاروا في عقيدته ومذهبه- يضعونه في صف الخوارج الازارقة[٢٠] الذين اشتهروا بالعنف . على ان الازارقة براء منه !!

حول خطورة الحركة:

لقد تشكلت لدى الباحث قناعة مفادها أن حركة الزنج «ثورة هزت اركان السلطة المركزية ، وأقضت مضاجعها ، وأربكت احوالها الامنية الداخلية والخارجية»[٢١] .

ومن المؤسف ان الباحث وجد من الضروري الاعتماد على خياله الخصب الذي لا يمكن أن يعتبر مصدراً من مصادر التاريخ ، فلو أجهد نفسه وتمعن في ظروف الخلافة العباسية السياسية والعسكرية لتردد كثيراً في اطلاق احكامه . فالسلطة أولاً كانت بيد

حفنة من القادة العسكريين الاتراك المتنافسين فيما بينهم على الاستئثار بكرسي الحكم وموارد المال ، ولم يكن همهم اخماد التمرد او الابتعاد عن المركز لئلا يفقدوا سلطانهم .

وقد فات الباحث الذي يشيد «بطول نفس الحركة ومقاومتها الصلبة للعباسيين» لقد فاته بأن السلطة العباسية ، رغم ضعفها في تلك الفترة ، كانت تحارب على اكثر من جبهة ، فهناك خطر يعقوب بن الليث الصفار من المشرق ، وخطر القرامطة في بادية الشام من المغرب ، وخطر الخوارج في الجزيرة الفراتية من الشمال ، والزنج من الجنوب .

لقد ثار خوراج الجزيرة الفراتية (٢٢) سنة ٢٥٢هـ / ٨٦٦م أي قبل حركة الزنج بقليل ، ودامت حركتهم حوالي ١٢ سنة ، وهي فترة مقاربة للمدة التي استمرت فيها حركة الزنج . ان الباحث غير المتمعن ذي النظرة الاحادية حين يدرس حركة معينة ويركز اهتمامه عليها ينسى الحركات الاخرى التي أثرت بصورة مباشرة او غير مباشرة على الحركة التي يدرسها ، وذلك بارز بشكل واضح في البحث الذي قدمه الدكتور حول الزنج . فلو انتبه الباحث الى حركة الخوارج بقيادة مساور البجلي لوجد انها كانت اخطر من حركة الزنج ، ولكن المستشرقين لم يركزوا على حركة الخوارج «لغرض في نفس يعقوب» بل أبرزوا حركة الزنج ووضعوها في صيغة تؤكد على «التمايز الاجتماعي والاقتصادي» بين قطاعات المجتمع العربي الاسلامي آنذاك .

ان حركة مساور الخارجية شغلت السلطة العباسية حتى سنة ٢٦٣هـ / ٨٧٦م ، ولم يلتفت العباسيون بجدية الى حركة الزنج البعيدة نسبياً عن مركز الخلافة الا بعد أن أخمدوا حركة مساور البجلي ، ولا نظن بعد ذلك ان الباحث سيختلف معنا في القول بأن انشغال العباسيين بحركة مساور في الشمال اعطى متنفساً وفرصة للعمل لحركة صاحب الزنج في الجنوب قبل ان يتدخل الموفق لاخمادها .

حول العلاقة بين الزنج والقرامطة :

ينكر الباحث على الطبري ربطه بين حركة الزنج وتمرد الصفاريين والقرامطة . ويرى في ذلك تحاملاً ضد حركة الزنج واظهارها بمظهر الحركة الانفصالية التمردية!! والواقع ان الباحث يحاول عبثاً ان يطمس الوجه الاخر لحركة الزنج الا وهو علاقتها بالصفاريين والقرامطة . فقد أشارت روايات تاريخية موثوقة الى وجود جماعة من القرامطة في معية

صاحب الزنج[٢٣] . وأن راشداً القرمطي كان من اصحاب علي بن محمد صاحب الزنج .
بل أكثر من ذلك تشير رواية تاريخية الى ان حمدان قرمط نفسه اجتمع بصاحب الزنج حوالي سنة ٢٦٠هـ / ٨٧٣م وعرض عليه تنسيق الجهود[٢٤] معاً من اجل هدم كيان العرب السياسي وقيمه الحضارية . . . ولكن الطموحات الشخصية والتنافس على الزعامة ، حالت دون التنسيق والتعاون .

تمويل حركة الزنج :

يرى الباحث بأن الملاكين والاقطاعيين كانوا ضد حركة الزنج ، ولكنه يغفل الروايات التي تشير بأن بعض الممولين اليهود والتجار ساندوا حركة الزنج بالمال . ان استمرار حركة الزنج اعتمد على المعونة التي قدمها هؤلاء الممولون[٢٥] . ان السيد الباحث لا يستطيع ان يقنعنا حين يضع النتيجة التي يريد ان يصل اليها سلفاً ثم يلجأ الى الخيال ليثبت نتيجته هذه!! فأين الموضوعية في ذلك؟؟

العرب وحركة الزنج :

ولعل اغرب ما في مسلسل التناقضات التي اوردها الباحث والتي تظهر تورطه في اساءة فهم النصوص المكتوبة ، هو محاولته دون جدوى الصاق الطابع العربي بحركة الزنج!! فهو يرى «بروز الشخصيةالعربية والطابع العربي»[٢٦] في هذه الحركة!! ولا بد ان نقرر بأن هذه المغالطة وصلت درجة من «المجازفة العلمية» لا تستثير الا مشاعر الاسف .

ان حركة الزنج حركة معادية لكل قيم العروبة . وقد استعمل صاحب الزنج اليد الحديدية ، وأطلق موجة من الارهاب ضد جماهير البصرة وواسط والابلة وغيرها . وكانت الاساليب التي استعملها من البربرية الى درجة يحق لنا ان نعتبرها اساليب رائدة في هذا الباب .

واذا كانت حركة الزنج عربية ، فلماذا قتلت كل هذه الالوف من العرب؟ واذا كانت الحركة عربية ، فلماذا وقفت ضدها البلالية والسعدية ، وهما أهم قبيلتين في البصرة؟ ووقفت ضدها غالبية باهلة وآل المهلب وضبعة وعجل وتيم وأسد وغيرها[٢٧] ؟

ان وقوف هذه القبائل ضد حركة الزنج يدل دلالة لا لبس فيها ولا غموض على

شعورهم بخطورة الحركة وطبيعتها الاستغلالية . على ان افخاذاً منشقة من قبائل معينة انضمت الى صاحب الزنج ، كما انضم اليه البعض من رجالات القبائل الطموحين والمتعطشين الى السلطة . ولكن هذا لا يضفي عليها صفة معينة بحيث تجعلها «ثورة عربية» !! ذلك ان العديد من امثال هؤلاء المرتزقة انضموا الى صاحب الزنج مثل فرقة من الافارقة والجند الترك والسودان والاكراد . كما أتاه من الاعراب (البدو) جماعة كبيرة ، وهذا يسقط عنها مقولة «نولدكه» ومن تبعه من المؤرخين بأنها حركة زنوج وعبيد ويؤكد قول الطبري بكونها حركة «السودان والبيضان» على حد سواء ، هذا مع ادراكنا ان العرب كونوا نسبة لا بأس بها من عناصر الحركة .

ثم أليس من حقنا ان نسأل الباحث : ما هو المعيار الذي طبقه على حركة الزنج ليستخلص منه عروبة تلك الحركة؟؟ لقد اعتمد العرب في العصر الوسيط على اللغة والثقافة والولاء للارث الحضاري العربي الاسلامي معايير اساسية للعروبة . فقد قال الرسول ﷺ :

« ليست العربية لأحدكم من أب ولا أم . وانما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي » .

واذا طبقنا هذا التفسير الانساني المرن للعروبة على حركة الزنج ، نلاحظ ان فئات كبيرة من الزنج كانوا لا يعرفون العربية ، وأن صاحب الزنج اعتمد على مترجمين يترجمون[٢٨] خطاباته الى الزنج!! فكيف يمكن وصف حركة من هذا النوع بأنها «ثورة عربية» ؟

هل كانت الحركة حركة عبيد؟

يؤكد الباحث اكثر من مرة على اهداف الحركة الاجتماعية والاقتصادية دون أن يوضح لنا ماهية هذه الاهداف بروايات ووثائق تاريخية معتمدة . ونحن نسأل الباحث اذا كانت الحركة ذات اهداف اجتماعية – اقتصادية ، فلماذا وقف ضدها العبيد والخدم والخول . كما تؤكد ذلك رواياتنا التاريخية[٢٩] ؟

بل ان الروايات التاريخية تشير بأن بعض الذين كانوا يعملون في السباخ واستصلاح الاراضي كانوا من اوائل من وقف ضد حركة علي بن محمد[٣٠] . كما وقف ضده عبيد

البصرة وخولها والموالي في مدن البطيحة .

وقد كان هناك دون شك عبيد وزنج انضموا الى الحركة وصدقوا اغراءات صاحب الزنج . وأن البعض الآخر أسروا أثناء غاراته على المدن والقرى ، ولكن ذلك لا يجعلها «ثورة عبيد» لأنها كانت تضم فئات متمردة اخرى انضمت اليها . وأن صاحب الزنج لم يعد اتباعه بالغاء الرق والاستغلال ، بل وعدهم بتمليكهم العبيد والاراضي والنساء والاموال ، وبمعنى آخر اراد ان يخلق فئة مستغلة جديدة تحل محل الفئة القديمة .

ان تخريجات السيد الباحث لا تؤيدها الوقائع ، وإن خلط الاوراق وقلب الحقائق وطمس القضية الاساسية مقابل ابراز المسائل الصغيرة تمثل صيغة من صيغ التشويه المعروفة في دراسة التاريخ ، وهي محاولة لم تعد تنطلي على أحد!!

حول العلاقة بين القيادة والقاعدة :

في الثورة الحقيقية تلتحم القيادة والقاعدة في نضال من أجل تحقيق الاهداف التي اندلعت الثورة من أجلها . وفي تاريخ العرب الوسيط ثورات على هذا النمط . ولكن ماذا نلاحظ في حركة الزنج؟ هناك روايات تشير الى أن الزنج خارت قواهم [٣١] حين اشتد الصراع مع الجيش العباسي . ولذلك طلبت اعداد كبيرة منهم الامان .

وفي رواية اخرى ان جماعة من الزنج تمردت على علي بن محمد وهمت بالوثوب عليه ، لأنه حرمهم من نصيبهم في الغنائم والاسلاب . وفي رواية ثالثة أنهم أنكروا عليه احتكاره للاموال والجواهر وتوزيعها بين نسائه وتبريره ذلك بقوله : «نسائي ليس كنسائكم» [٣٢]!!

ولعل أهم من ذلك الروايات التي تشير الى أن العديد من قادة حركة الزنج انقلبوا على زعيمهم وانضموا الى صفوف العباسيين . ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : محمد بن الحسن بن سهل الفارسي وريحان بن صالح وشبل بن سالم . ولم يكن هؤلاء القادة المقربون لصاحب الزنج يؤمنون بمبادئه او دعاياته . فقد كذبه محمد بن الحسن حين ادعى أنه علوي وندد به حين ادعى «ان النبوة عرضت عليه ولكنه رفض . لأن أعباءها ثقيلة» (٣٣)!! وانشق عنه في نهاية المطاف والتحق بالعباسيين . فأين التلاحم القوي الذي يزعمه السيد الباحث في مقاله ، بين القيادة والقاعدة؟؟

حول مقدرة الموفق:

يكمن ضعف البحث الذي قدمه الباحث في غياب التحليل وفي تناقضه مع الروايات التاريخية التي نقلها الطبري والصولي وغيرهما عن شهود عيان ، ولعل فيما نورده هنا خير دليل على ذلك . فقد تبنى الباحث وجهة نظر تجعل من الموفق وبقية القادة العباسيين «شريرين» بينما تجعل من صاحب الزنج وزمرته «ابطالاً ثوريين» .

لقد لعب الموفق في الحرب ضد الزنج دوراً بارزاً فكان يتقدم الهجوم ويشترك في المعركة . يقول محمد بن شعيب :

«خرج أبو العباس ومعه قوسه وأسهمه ، فجعلت أحميه بالرمح وهو يرمي بالزنج» (٣٤) .

وقد جرح الموفق في احدى المعارك . وأشير عليهِ ان يرجع الى العاصمة للمعالجة ، ولكنه رفض هذا الاقتراح قائلاً :

«أخاف أن يكون فيه ائتلاف ما تفرق من شمل الجنيب»(٣٥) .

أي ان رجوعه الى العاصمة للتداوي ربما سيشجع الزنج على تجميع قواهم والهجوم على الجيش العباسي . والى ذلك يشير ابن أبي الحديد :(٣٦)

«فأبى الموفق ذلك وحاذر أن يكون فيه تلاقي ما قد فرق من شمل صاحب الزنج ، فأقام على صعوبة علته»!!

من المؤسف ان يركز الباحث على نشاط صاحب الزنج وأصحابه ، ولا يهتم بنشاط الموفق وقادة الجيش العباسي . بل انه لا يبالي بقادة المعارضة الجماهيرية في البصرة مثل ابراهيم بن محمد(٣٧) المعروف ببريه وغيره من زعماء القبائل البلالية والهلالية . ان المعارضة لصاحب الزنج استقطبت جماهير المدن والقرى من كسبة وفلاحين وعبيد وخول وملاك أراضي صغار وشيوخ قبائل عربية ، وأظهر كل هؤلاء استعدادهم للتعاون مع السلطة العباسية لقمع الفتنة المدمرة . فلماذا يهمل الباحث هذه الفئات ولا يكتب عن نشاطها الا القليل النادر؟؟!!

ويعرض الباحث بالموفق لأنه أعدم انكلاي ابن صاحب الزنج وجماعة من اصحابه بعد استسلامهم ، وكان على الباحث ان يشير الى ان الموفق اودعهم السجن مدة من الزمن ، ولكن اتصالاتهم السرية ونشاطهم السياسي أستمر بعد اعتقالهم ، ولم ينقطع

حتى حدث تمرد جديد قام به الزنج في واسط بعد حوالي السنتين من اخماد حركة الزنج سنة ٢٧٢هـ/٨٨٥م . ورفع الزنج شعار «انكلاي يا منصور»[٣٨] . وعندئذ أعدم الموفق انكلاي وجماعة معه من الذين ثبت اتصالهم بالتمرد الجديد ، وحاولوا الهرب من السجن . كما كان على الباحث ان يشير الى أن الموفق اعطى الامان للعديد من المقربين الى صاحب الزنج ، وعفا عنهم حين طلبوا الامان ، وأسنت عليهم الدولة الجوائز والارزاق . واذا كان الموفق سفاكاً للدماء ، فماذا عن صاحب الزنج الذي وعد أصحابه بأنهم «سيقتلون عشرة آلاف من اهل البصرة»[٣٩]!!؟ وقد نفذ هذا الوعد بالفعل .

العباسيون والعرب:

يرتكب الباحث مغالطة تاريخية حين يقول[٤٠] «فالعباسيون بعد نجاح ثورتهم اخذوا يقللون الاعتماد على العنصر العربي في الجيش ، بينما ارتفع حجم الخراسانيين . . .» وهنا يقلد الباحث مرة اخرى الاراء الاستشراقية التي باتت قديمة حتى عند المستشرقين الجدد ، وظهرت بدلها آراء جديدة منذ منتصف هذا القرن حين بدأ أبناء العروبة يكتبون تاريخهم بأيديهم معتمدين على قدرتهم في البحث والتنقيب واعادة تقويم الروايات التاريخية .

وربما كان السيد الباحث لا يؤمن بالفرضيات الجديدة ، ولكن المتوقع منه ان يناقشها على اقل تقدير . ان تغافله عن مناقشتها جعل بحثه يعاني بصورة واضحة من التشويش في المعلومات . ولعل أبرز مثل على هذا التشويش هو تفسيره اصطلاح الخراسانية بأنهم العجم . وهذه فرضية لا تؤيدها رواياتنا التاريخية . ذلك أن اصطلاح أهل خراسان ، كما يستعمله المؤرخون الرواد ، يعني بالدرجة الأولى القبائل العربية التي استوطنت خراسان على غرار أهل الكوفة أو أهل البصرة أو أهل الفسطاط . وعلى هذا فإن الخراسانية في الجيش العباسي كانوا في غالبيتهم عرباً اضافة الى الموالي من أهل خراسان . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فإن الجيش العباسي في عصره الاول شمل فرقاً عربية أخرى غير الخراسانية مثل اليمانية والربعية والمضرية ، اضافة الى فرق الافارقة والمغاربة والزنج والموالي[٤١] . وهذا يظهر بأن العباسيين اعتمدوا في عصرهم الاول على العنصر العربي مع اشراكهم عناصر اخرى تماماً كما اعتمد عليه الامويون !!

تناقضـــات:

لقد تميز منهج الباحث بالقفز من نقطة الى أخرى في عرض مادته ، ثم يعود الى النقطة الاولى ويكرر ذلك . وهكذا لم يستطع أن يجد طريقة لترتيب مادته بشكل منهجي ومنطقي ، ولكي نستطيع الرد عليه قمنا بمراجعة مقالتيه ، وجمعنا زبدة وجهة نظره المتفرقة المتناثرة المتناقضة . وسنحاول في هذه الفقرة ابراز بعض الامثلة على التناقضات التي وقع فيها :

أولاً : بعد ان يشكك الباحث بمنهج الطبري والروايات التي يضمها كتابه في التاريخ ويتهمه بأنه يختارها اختياراً بحيث تنسجم مع رأي السلطة العباسية ، يعود فيقول(٤٢) : «انه لولا وجود الطبري لأصبح من المتعذر الكتابة بموضوعية عن ثورة الزنج!!» .

ثانياً : يشكك بكتابات محمد بن الحسن بن سهل الذي كان من المقربين لصاحب الزنج ، وكتب عن حركة الزنج كتاباً بعنوان(أخبار صاحب لزنج ووقائعه) ويرى انه «تغاضى عن التحدث عن انجازات الثورة وتطبيقاتها الاجتماعية والاقتصادية»!! ثم يعود فيصف روايات محمد بن الحسن «بالدقة والشمول في اعطاء صورة قريبة من الاحداث» (٤٣)!!

ثالثاً : يعتبر الباحث الطبري «ناطقاً رسمياً للعباسيين» ويتهم الصولي بأنه «بوق آخر من أبواق العباسيين» وتسري هذه الاحكام الاعتباطية على كل المؤرخين الرواد الآخرين حتى تنتهي سلسلة الاتهامات بالمؤرخ الذهبي . فهلا يدلنا السيد الباحث على من نعتمد في كتابة تاريخنا؟ ولماذا اعتمد هو على المؤرخين الذين شكك فيهم؟

رابعاً : يمتدح الباحث صاحب الزنج ويرى أنه كان «يمتلك مقدرة سياسية وكفاية عسكرية واضحة متمثلة باختياره الموفق للقواد وللأمراء الذين اعتمد عليهم» ونحن ندين السيد الباحث من أقواله حيث يتهم احد قادة حركة الزنج علي بن أبان المهلبي بالوحشية والبربرية حيث وضع المهلبي «في البصريين السيف فمن ناج سالم ، ومن مقتول ، ومن غريق ، واختفى كثير من الناس في الدور والآبار» (٤٤) . فأي اختيار موفق هذا الذي يتحدث به الباحث؟!! وهذا الحسن بن عثمان أحد المقربين الى البحراني احد قادة حركة الزنج يروي ما فعله قادة الحركة في مقبرة بني يشكر حين قتلوا البصريين صبراً الى ان يقول «فإني لأسمع تشهدهم وضجيجهم وهم يُقتلون»!! وتشير رواية في الطبري الى أن الناس حين سمعوا خبر القاء القبض على سليمان بن جامع الذي اشتهر بمجازره الرهيبة

في قرى البطائح «استبشروا وكثر التكبير والضجيج وأيقنوا بالفتح»[٤٥] .

وهكذا فإن الباحث يعترف في نهاية المطاف بالاعمال الوحشية التي ارتكبها الزنج وحلفاؤهم ولا ينكر بربريتهم ، ولكنه يبرئ صاحب الزنج منها ، ويتهم قواده بارتكابها .

ونحن نسأل الباحث هل حصلت هذه الفضائح بعلم صاحب الزنج وهو المعروف -على حد قول الباحث نفسه - «باتصالاته المستمرة وتوجيهاته الذكيـــة لقواده وتتبعه أخبارهم»[٤٦] أو أنه لا علم له بها؟؟ فاذا كانت بعلمه فهو بربري متعسف ، واذا لم تكن بعلمه فهو ليس زعيماً سياسياً كما يصوره لنا؟ وأي الرأيين يريد منا أن نصدق؟؟!!

ولعلنا نضيف الى ذلك بأن قادة الحركة من أمثال المهلبي وسليمان بن جامع ، لم يكونوا يكترثون كثيراً بأقوال صاحب الزنج بل انهم خالفوه في العديد من الآراء كما تشير رواياتنا التاريخية[٤٧] .

خامساً : يصف الباحث حركة الزنج بأنها «ثورة» ولكنه حين يتكلم عن ضعف الخلافة العباسية يرى أن هذا الضعف «ساعد الطامعين والغاصبين على أن يحققوا أهدافهم»[٤٨] ويضع حركة الزنج ضمن حركات الطامعين والغاصبين!! ويبدو أن الباحث لا يزال حائراً في تقويمه لحركة الزنج ، ونرجو بعد كل الصفحات الطويلة التي كتبها أن يستقر به المقام حول رأي واحد .

الخاتمـــة:

ان ما كتبه الدكتور عبدالجبار عن حركة الزنج يشوبه الضعف وينقصه التحليل والتفسير الدقيق للروايات التاريخية . بل انه يتخبط في تفسير الروايات ويفهمها فهماً معكوساً ويحملها اكثر بكثير مما تحتمل . وهو بعد ذلك يتهم المؤرخين بافتقارهم الى الدقة وكذبهم المتعمد مجاراة للسلطة العباسية . وهكذا يسقط السيد الباحث فريسة تحيزاته غير الموضوعية ، ويتخلى عن واجبه كمؤرخ حيادي ليلعب دور الخصم المعني ، ولهذا السبب لا يمكن تصنيف كتاباته عن حركة الزنج الا تحت باب الكتابات الدعائية والمحاولات التبريرية . أما الكلام المنمق عن صاحب الزنج فلا فائدة منه لأنه لا يعتمد على روايات تاريخية توثقه .

إننا نأمل أن يكون ما كتبناه عن حركة الزنج قد أسقط العديد من أقنعة التستر والتضليل عن وجه حركة الزنج ، وقدم صوراً لأكثر أساليب الحركة فظاعة ، وروى لنا قصة الجماهير الضعيفة الممتحنة تحت نير سلطة صاحب الزنج وزمرته .

هوامش المبحث الثاني

١ - عبدالجبار ناجي ، تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج ، مجلة المورد ، العددان ٣ -٤ ، بغداد ١٩٧٢ .

٢ - عبدالجبار ناجي ، التنظيم العسكري لجيش صاحب الزنج ، مجلة المؤرخ العربي ، العدد ٧ ، بغداد ١٩٧٨ .

٣ - راجع مجلة المورد ٣ - ٤ ، ص ٤٠ ، بغداد ١٩٧٢ .

٤ - المصدر السابق ، ص٤٥ ، ص ٨٧ .

٥ - الطبري ، تاريخ ، المجلد الاول ، ص٧ ، طبعة ليدن .

٦ - الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، ص١٩٤٧ ، طبعة ليدن .

٧ - راجع : مجلة المورد ، المصدر السابق ، ص ٣٩ .

٨ - ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج٤ ، ص١٩١-١٩٢ .

٩ - راجع : مجلة المورد ، المصدر السابق ، ص٣٧ . وفي مواضع كثيرة أخرى من مقالتيه .

١٠- المصدر السابق ، ص ٨٦ .

١١- المصدر السابق ، ص ٤٥ .

١٢- راجع : نصوص الصفدي في مجلة المورد . العددان ٣-٤ ، ص١٩-٢٠ ، بغداد ١٩٧٣ .

١٣- المصدر السابق ، ص٢٠ .

١٤- الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، ص١٨٥٤ ، طبعة ليدن .

١٥- ابن ابي الجديد ، شرح نهج البلاغة ، ج٣ ، ص٢٣ .

١٦- الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، ص١٩٢٥ . - ابن الجوزي ، المنتظم ، ج٥ ، ص٤٥ .

١٧- الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، ص١٩٩٢ ، طبعة ليدن .

١٨- المصدر السابق ، ص١٧٥٨ ، ص١٧٦٣ .

١٩- ابن الجوزي ، المنتظم ، ج٥ ، ص٧٥ . - الذهبي ، العبر ، ج٢ ، ص٤٢ ، طبعة الكويت . ورغم ان الارقام التي يذكرها الرواة غير مضبوطة بدقة . ولكننا حتى لو قبلنا بنصف العدد المذكور فانها تدل على أن فتنة الزنج كانت كارثة مروعة .

٢٠- راجع مثلاً : المسعودي ، مروج الذهب ، ج٤ ، ص١٩٤ .

٢١- راجع : مجلة المورد ، المصدر السابق ، ص٤٥ .

٢٣- Sha'ban, Islamic Hisotry, Vol.2, PP. 100-102.

٢٤- الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، ص٢١٣٠ ، طبعة ليدن .

٢٥- الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، ص١٧٤٥-١٧٦٠ ، ١٧٨٣ . - ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، ج٧ ، ص٢٦٢ ، ص٢٨٣ .

٢٦- مجلة المؤرخ العربي ، العدد ٧ ، ص١٥٤ ، بغداد ١٩٧٨ .

٢٧- راجع : روايات الطبري في المجلد الثالث حول الموضوع .

٢٨- الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، ص١٧٥٧ ، طبعة ليدن .

٢٩- المصدر السابق ، الصفحات ١٧٦٧ ، ١٧٦٩ ، ١٧٧٥ ، ١٧٨٠ .

٣٠- المصدر السابق ، ص١٧٥٢ .

٣١- المصدر السابق ، ص٢٠٠٨ .

٣٢- راجع : نصوص الصفدي في مجلة المورد العددان ٣-٤ ، ص٢١ ، بغداد ١٩٧٢ .

٣٣- الطبري ، المصدر السابق ، ص١٨٧١ .

٣٤- المصدر السابق ، ص١٩٥٥ .

٣٥- المصدر السابق ، ص٣٦ .

٣٦- ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، ج٢ ، ص٣٣٦ .

٣٧- الطبري ، المصدر السابق ، ص١٧٤٨ .

٣٨- المصدر السابق ، ص٢١١١ .

٣٩- المصدر السابق ، ص١٧٨٢ .

٤٠- راجع : مجلة المورد ، المصدر السابق ، ص٦١ .

٤١- راجع كتابنا ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ١٩٧٠ .

٤٢- راجع : مجلة المورد ، المصدر السابق ، ص٤٥ .

٤٣- المصدر السابق ، ص٥٠ .

٤٤- المصدر السابق ، ص٨٦ .

٤٥- الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، ص٢٠٩٢ ، طبعة ليدن .

٤٦- مجلة المؤرخ العربي ، العدد ٧ ، ص١٢٠ ، بغداد ١٩٧٨ .

٤٧- راجع مثلاً ، الطبري ، تاريخ ، المجلد الثالث ، الصفحات ١٩٠٩ ، ١٩٦٤ ، ٢٠١٠ ، ٢٠٧٠ .

٤٨- راجع : مجلة المورد ، المصدر السابق ، ص٤١ .

الفصل العاشر

الحركة الخرّمية

« خرم دين : الدين المستلذ الذي يرتاح الانسان اليه »

ابن الجوزي، تلبيس ابليس، ١٠٢

« أحدث [بابك] في مذاهب الخرمية القتل والنصب والحروب والمثلة . . . »

ابن النديم، الفهرست ٤٩٤



المبحث الأول

الحركة الخرمية .. نظرة شمولية

يحلو لبعض المؤرخين ممن يستندون في تفسيراتهم على «المادية الجدلية» ويبنون فرضياتهم على ما يسمى «بنمط الانتاج الآسيوي» الذي يفترض مراحل قسرية لا حياد عنها لتطور المجتمع البشري . . . يحلو لهؤلاء ان يصفوا الحركة الخرمية بأنها حركة «تحررية» موجهة ضد الطبقات السائدة وضد الخلافة العباسية . وإن هؤلاء الخرميين قادوا خلال «أكثر من عشرين عاماً كفاحاً بطولياً تحررياً قاسياً ضد الخلافة»(١) . . . والأكثر من هذا يبتدع هؤلاء المؤرخون «برامج اجتماعية ثورية محدودة» وينسبونها للخرمية التي - حسب زعمهم - «كانت تدعو الى مقاومة الظلم والاستغلال بالامتناع عن اطاعة الاقطاعيين والسلطة ورفض الضرائب» المفروضة «بأساليب جائرة قاسية في الاستغلال والتسلط» (٢) .

وسنحاول هنا التوضيح بأن هذه النظرة الدوغمائية أخذت من تاريخ الخرمية نتفاً وتفاريق تلائم وجهة نظرها الملتزمة ، وافتقرت الى الوحدة الموضوعية وأهملت الظروف الذاتية لنشوء هذه الحركة ؛ فأعطت بذلك صورة ممسوخة مضللة ، ولم تتوصل الا الى نتائج زائفة .

أصل التسمية :

اختلف المؤرخون في معنى الخرمية ودلالاتها . وقبل أن نستطرد في تحليل ما أوردوه لا بد لنا أن نقول بأن الخرمية فرقة ايرانية ، ولذلك فهي تحمل اسماً فارسياً استعمل أول ما استعمل في بلاد ايران . وهناك اربعة آراء حول أصل التسمية :

الرأي الأول :

ويقول أن كلمة (خرمية) تعود الى اسم مكان قريب من أردبيل في اقليم أذربيجان (٣) وهذا الرأي لا تسنده روايات متقدمة موثوق بها . ولا تشير اليه مصادرنا

الجغرافية الأولى ، بل يرد ذكره في ياقوت الحموي وهو مصدر متأخر . فاذا كان هناك موقع بهذا الاسم شهد ولادة الخرمية ، فلماذا لم يذكره المؤرخون المعاصرون؟ ثم هناك عدة مناطق في ايران تحمل اسم «خرم» كصفة سابقة لاسمها ، ولا تقتصر هذه الصفة على هذه المنطقة المزعومة من أذربيجان . وأخيراً وليس آخراً فإن الخرمية لم تظهر لأول مرة في منطقة أردبيل الأذربيجانية بل انها ، كما تشير مصادرنا التاريخية . ظهرت في مناطق ايرانية مثل خراسان والجبال وأقاليم بحر قزوين .

ولذلك فإن هذا الأصل لتسمية فرقة الخرمية ، والذي يسانده العديد من اصحاب التفسير المادي للتاريخ باعتباره التفسير الاسلم الذي ينفي عن الخرمية صفة الاستهتار والمجون . ان هذا التفسير لا يمكن الأخذ به .

الـرأي الثـاني:

يرجح هذا الرأي بأن الاسم اشتق من (خورامة) زوجة مزدك[٤] حيث جاء في كتاب (سياسة نامة) : «ان زوجة مزدك خورامة ابنة فادة ، هربت مع اثنين من المدائن ، وظهرت في منطقـة الري ، ودعت الناس الى تعاليم زوجها . وانتمى مختلف الناس الى هذه العقيدة وسماهم الناس (الخرم دينيين)» . وهذا الرأي مرفوض حيث لا يشير اليه الا نظام الملك في كتابه آنف الذكر .

الـرأي الثالـث:

وهذا الرأي يربط مصطلح خرم باسم النار ، ففي اللغة الفارسية تعني خور الشمس ، وباللغة الأرمنية تعني النار[٥] . وهو تخريج مرفوض حيث لا يرد في مصادرنا التاريخية على الاطلاق ، هذا اضافة الى ان المنطق التاريخي لا يقبل ذلك ، لأن العديد من الفرق الايرانية عبدت النار ، وعندئذ لا بد أن تدخل الزرادشتية وغيرها من الفرق ضمن نطاق الخرمية!!

لقد أورد هذا التخريج المستشرق بونياتوف في محاولة منه لينزّه الخرمية عن صفة المرح واللذة ، فهو يؤكد صعوبة اعتبار الخرمية «مرحين جداً» ذلك «لأن أية حركة تحررية تترافق مع السكر والمجون يكتب لها الفشل مسبقاً» . . . وهكذا يبني بونياتوف تخريجه هذا دون أن يستند الى مصادر تاريخية . ولنا بعد ذلك أن نسأل هل نجحت الحركة الخرمية؟ ولماذا؟

الــرأي الرابــع :

وهو الذي يعتبر اشتقاق الخرمية من اصطلاح «خرم – دين» وهو تعبير فارسي أطلقه أتباع هذه الفرقة على أنفسهم بمعنى أتباع «الدين الممتع» دين الانشراح واللذة والفرح ، أو كما يقول ابن الجوزي «الدين المستلذ الذي يرتاح الانسان اليه»(٦) .

ويرى صديقي(٧) ان هذا التخريج هو الاكثر قبولاً ذلك أن هذا التقليد كان متواجداً بين الايرانيين ، فالزرادشتية كانت تسمى (فيه – دين) أي الدين الصحيح ، كما سمى بعض المبشرين الذين سبقوا مزدك تعاليمهم (ديرست – دين) أي الدين الحق . ويرى بعض المؤرخين ان المزدكية كانت تسمى في العهد الساساني «خرم دين» ثم تطور هذا الاسم في العهد العربي الاسلامي الى «خرمدينية» ثم اختصر الاصطلاح الى «خرمية» (٨) .

وقد أكد على هذا الاشتقاق العديد من المؤرخين وكتاب الفرق الاوائل حيث ربطوا بين كلمة (خرم) ومعنى اللذة والارتياح والفرح(٩) ، بل ذهب بعضهم أبعد من ذلك ، فربط الكلمة بالمجون والاستهتار والتحرر من القيم الاجتماعية المتعارف عليها . وفيما عدا الدكتور صديقي الايراني أيد العديد من المؤرخين المحدثين هذا الرأي الأخير . فقد أشار فان فلوتن الى أن (خرمية) تعني دين اللذة وتبعه ولهاوزن بالقول بأنها تعني الميل للاباحية(١٠) .

المؤرخون وتعاليم الخرمية :

تعترض الباحث في عقيدة الخرمية عقبة رئيسية هي قلة الروايات التاريخية من جهة ، ثم تناقض هذه الروايات من جهة اخرى . على أن الباحث المتمعن يستطيع أن يخرج من هذا الخلط بصورة لا بأس بها عن عقيدة هذه الحركة . ولا بد لنا أن نقول بدءاً بأن الخرمية هي خليفة المزدكية التي كانت قد حوربت في العهد الساساني من قبل السلطة السياسية ومن قبل رجال الدين الزرادشت . ولذلك وبمرور الزمن تغيرت العقيدة المزدكية وتبدلت . . . ثم انتشر الاسلام في بلاد ايران واتصل أتباع المزدكية الجديدة (الخرمية) بالاسلام وتعاليمه ، وحاولوا أن يوفقوا بين تعاليمهم وبعض تعاليم الاسلام ،

وبمعنى أدق أن يتبرقعوا ببرقع اسلامي من اجل التمويه على الناس وللمحافظ على حركتهم من الاندثار ، وهذا ما لاحظه المقدسي[١١] بوضوح حين قال : ان الخرمية فرقة ايرانية ثنوية ولكنها تختفي تحت برقع اسلامي مزيف .

لقد ادرك العديد من المؤرخين الرواد وكتاب الفرق العلاقة بين المزدكية والخرمية ، رغم أن بعض الروايات التي أوردوها فيها غموض وتخليط والتباس . فالمسعودي مثلاً يدرك العلاقة بين الخرمية والعقيدة الثنوية . والنوبختي يرى أن هناك ارتباطات عقائدية معينة بين الخرمية من جهة ، وبين المانوية والمزدكية من جهة اخرى . ويؤكد السمعاني[١٢] :

ان الخرمية يرتبطون بفرقة باطنية تسمى (خرمدينية) وهؤلاء يشبعون جميع شهواتهم دون وازع او قيد ، ويحللون المحرمات مثل الخمرة والزواج من الاقرباء المقربين والملذات الاخرى . وهذا ما يفعله المزدكية الذين يقولون بمشاعية النساء ، ويحللون المحرمات ، ولذلك سموا خرمية ، حيث كان هذا الاسم يطلق على المزدكية .

ان هذا الارتباط بين الخرمية والمزدكية الذي أدركه السمعاني اشار اليه كذلك ابن الجوزي[١٣] حين قال عن الخرمية :

«ان اسمهم (الخرمية) هو نفس اسم المزدكية ، لأن لهم نفس العقيدة مع بعض الاختلاف في التفاصيل» .

اما البغدادي فحين يتكلم عن الخرمية يقول : ان بعضها ظهر قبل الاسلام وهي (المزدكية) وبعضها ظهر في الاسلام وهي (الخرمدينية) . وفي مجال آخر يقول البغدادي : ان الفقهاء قضوا بألا تقبل الجزية من المزدكية لأنهم انشقوا عن ديانة المجوس ، واستحلوا المحرمات ، وحرموا الحلال ، واعتبروا النساء والأموال ملكاً مشاعاً . ان كلام البغدادي يظهر بوضوح بأن الفقهاء قد أخذوا بنظر الاعتبار المزدكية وهذا يعني وجودها في الفترة الاسلامية وأن أتباعها قد اصبحوا يحملون اسم الخرمية .

ان البغدادي يتكلم عن الخرمية والمزدكية وكأنهما شيء واحد ، وهذا يعني أنهما مسميان لفرقة واحدة ، وهذا يظهر كذلك في الشهرستاني الذي يضع الخرمية ضمن المزدكية ، وفي الاسفراييني الذي يعتبر (الخرمدينية) و(البهافريدية) من الفرق المتفرعة عن المزدكية[١٤] .

يتبين مما ذكره مؤرخونا بأن الارتباط واضح في أذهانهم بين المزدكية القديمة والخرمية الجديدة ، على أننا نستطيع ان نضيف بأن الخرمية لم تكن نسخة طبق الاصل من المزدكية ، بل هي مزدكية بثوب جديد حاولت ان توفق بين المزدكية وبين آراء العصر الجديد الذي ظهرت فيه ؛ في محاولة منها للظهور بمظهر اكثر معاصرة ، وبالتالي أكثر قبولاً من قبل المجتمع الذي تعيش فيه . ولهذا السبب يسمي بعض المؤرخين المحدثين الخرمية باسم المزدكية الجديدة او مزدكية متطورة(١٥) . وسنحاول ان نتعرف على العقيدة الخرمية من خلال تقسيمها الى واجهتين رئيسيتين : الاولى دينية ، والثانية سياسية .

الواجهة الدينية للخرمية :

أشرنا سابقاً الى ان الخرمية ليست مزدكية صرفة ، ولكنها مزدكية متطورة اخذت بعض تعاليم المزدكية وطورتها تبعاً للظروف الجديدة التي مرت بها في العصر العربي الاسلامي . وبمعنى آخر فإن الخرمية لم يطبقوا تعاليم مزدك بحذافيرها بل غيروا فيها وبدلوا . وعلى ذلك فلا يمكننا -كما فعل بعض المؤرخين - أن ندافع عن الخرمية بالرجوع الى تعاليم مزدك الاخلاقية أو الاجتماعية النظرية والعكس بالعكس ، حيث لا يمكننا ان نتهم الخرمية بتهم ألصقت بالمزدكية في العهد الساساني ، بل اننا سنأخذ آراء المؤرخين الرواد الذين شاهدوا الخرمية ووقفوا على عقائدهم .

ولعل أكثر صفة رددها المؤرخون عن الخرمية هي اباحة النساء ، فقد زار المقدسي بعض مناطق الخرمية فقال :

«ووجدنا منهم من يقول باباحة النساء على الرضا منهن ، واباحة كل ما يستلذ النفس وينزع اليه الطبع ما لم يعد على أحد بضرر» (١٦) .

ويقول البغدادي عن المقنعية الخرمية :

«يستحلون الميتة والخنزير وكل واحد منهم يستمتع بامرأة غيره»(١٧) .

وأكد ابن الاثير :

«ان الرجل منهم (الخرمية) ينكح أمه وأخته وابنته» (١٨) .

وحين يتكلم البغدادي عن البابكية الخرمية يقول[١٩] :

«كان لهم في جبلهم ليلة عيد يجتمعون فيها على الخمر والزمر وتختلط فيها رجالهم ونساؤهم ، فاذا اطفئت سرجهم ونيرانهم احتضن فيها الرجال والنساء على تقدير من عزيز» .

ويشير ابن الجوزي الى الظاهرة نفسها حين يقول[٢٠] :

«فقد بقي من البابكية جماعة يقال أن لهم ليلة في السنة تجتمع فيها رجالهم ونساؤهم فيطفئون السرج يتناهضون للنساء فيثب كل رجل منهم الى امرأة» .

وذكر المقدسي أن بابكا الخرمي كان يفعل بزوجات الاسرى أمام أعين أزواجهن «وكذا كان الملعون (بابك) يفعل اذا أسرهم مع حرمهم»[٢١] .

ولذلك وصم المؤرخون الخرمية «باستحلال الحرمات» .

أما الصفة الثانية فهي اغتصاب الاملاك حيث وعدت زوجة جاويدان أتباعها اثناء تنصيب بابك زعيماً بأن بابكاً «سيملك الارض ويقتل الجبابرة ويرد المزدكية» وأن المازيار «أمر أكرة الضياع بالوثوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم»[٢٢] . ولذلك فإن ما يشير اليه بعض المؤرخين المحدثين من ان الخرمية دعت الى «نوع من اشتراكية الارض» او «مشايعتها» ليس له ما يؤيده تاريخياً ، ولهذا السبب لم يكن الفلاحون متحمسين للانضمام للحركة الخرمية كحركة بابك مثلاً . وأكثر من ذلك يؤكد صديقي بأن مشاعية الممتلكات لم تطبق حتى في أيام قباذ الذي أيد لبعض الوقت الحركة المزدكية[٢٣] .

وأكبر الظن أن المؤرخين المحدثين وقد لاحظوا ندرة النصوص حول مشاعية الارض لدى الخرمية ، رجعوا الى ما أورده المؤرخون الرواد حول المزدكية وطبقوها على الخرمية . يقول الشهرستاني :

«وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال ، ولما كان أكثر ذلك انما يقع بسبب النساء والاموال أحل النساء ، وأباح الاموال ، وجعل الناس شركة فيها . . .»[٢٤] .

وذكر البيروني أن مزدك دعا الى :

«اشتراك الناس في الاموال والحرم» .

وقال الطبري عن المزدكيين :

«وزعموا أنهم يأخذون للفقراء من الاغنياء . . . وأن من كان عنده فضل من الاموال والنساء والامتعة فليس هو بأولى من غيره»(٢٥) .

وواضح ان المنطق العلمي لا يسمح بتطبيق ما أورده مزدك على الخرمية ، فالأخيرة لم تدع الى مشاعية الارض بل ان بابكاً كان ينوي اغتصاب الأرض وامتلاكها ، وأن المازيار حرض الفلاحين على اغتصاب الارض بالقوة من اصحابها ونهب ممتكاتهم!!

والصفة الثالثة التي نُسبت الى الخرمية هي الحلول والتناسخ يقول الطبري : ان بابكاً ادعى «بأن روح جاويدان دخلت فيه» . وأشار ابن النديم أن بابكاً كان يقول لمن استغواه أنه إله . ويؤكد ذلك ابن الاثير حين يقول عن الخرمية «وتعتقد بحلول الله في آدم ونوح وهلم جرا الى أبي مسلم والمقنع» ولا شك فإن هذه الاقوال وغيرها تشير بوضوح الى اعتقاد الخرمية ليس بعقيدة التناسخ فحسب بل بالتجسيد كذلك(٢٦) .

أما الصفة الرابعة التي تؤكد عليها الخرمية فهي ضرورة معرفة الزعيم أو رئيس الفرقة . بل ان النوبختي والشهرستاني يؤكدان بأن معرفة الزعيم كانت واجباً وضرورة لازمة تأتي قبل أية عبادات او فرائض اخرى . بل ان معرفته تعفي الفرد من أتباع الخرمية من كل الواجبات الدينية(٢٧)!!

وتأتي «الثنوية» صفة خامسة يتفق عليها مؤرخو الخرمية ، فقد اعتقدت الخرمية كالزرادشتية بإلهين : النور والظلمة ، ويشير الشهرستاني الى أن «النور يعمل بالقصد والاختيار ، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق ، والنور عالم حساس ، والظلام جاهل أعمى» ومن أجل تطهير النفس سنت المزدكية وتبعتها الخرمية شريعة «قتل النفس لتخليصها من الشر ومزاج الظلمة» (٢٨) .

وأخيراً لا آخراً اعتبر الخرمية رؤساءهم أنبياء وادعوا :

« ان الرسل يأتون تترى بعد رسول الله ﷺ وأنهم لا ينقطعون» (٢٩) .

بل انهم – أكثر من ذلك – توقعوا عودتهم ثانية . ولا بد لنا أن نشير الى ان تعاليم مزدك لا تذكر شيئاً عن «المنقذ المنتظر» ولكنها موجودة لدى الزرادشتية قبل ظهور الخرمية

بقرون عديدة[٣٠] . على ان توقع البطل المنقذ تراث مشترك بين شعوب عديدة في الشرق والغرب ، فقد كانت القبائل اليمانية تتوقع ظهور (منصور اليمن) أو (منصور حمير) وكانت تميم تتوقع بروز (التميمي المنتظر) . . . وهكذا كانت القبائل العربية السورية تنتظر مجيء (السفياني المنتظر) كما ادعى الثائر العلوي محمد النفس الزكية بأنه (المهدي المنتظر)[٣١]!!

الواجهة السياسية للخرمية:

اذا كانت المزدكية في تعاليمها تنهى الناس عن القتال «فأباحت الاموال وأحلت النساء كوسيلة من وسائل (العدالة والسلام)» كما أشار الى ذلك الشهرستاني حين قال :

«وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال . ولما كان أكثر ذلك انما يقع بسبب النساء والاموال أحل النساء وأباح الاموال» .

فإن الخرمية -العقيدة المتطورة عن المزدكية - قد خالفت المزدكية وذهبت أبعد من ذلك في تطوير عقيدتها ؛ حيث يقول المقدسي عن الخرمية :

«ويتجنبون الدماء جداً الا عند عقد راية الخلاف» .

بل ان ابن النديم أوضح ذلك تماماً حين قال عن بابك :

«أحدث في مذاهب الخرمية القتل والنصب والحروب والمثلة . ولم تكن الخرمية تعرف ذلك» [٣٢] .

واستمرت الخرمية في اتخاذ أسلوب العنف وسفك الدماء من أجل تحقيق اهدافها ، كما هو واضح في أساليب البابكية والمازيارية . فقد أخذ بابك الخرمي :

«بالتمثيل بالناس وبالتحريق بالنار والانهماك بالفساد وقلة الرحمة»[٣٣] .

وتعهد بابك كذلك «بقتل الجبابرة» ، كما حرض المازيار «أكرة الضياع بالوثوب بارباب الضياع وانتهاب أموالهم»[٣٤] .

وهذا كله دون شك تطور ملحوظ في اسلوب الخرمية يتجه نحو سحق الفئات المعارضة لها وابادتها وصولاً الى الهدف المنشود . . . فما هو هذا الهدف؟

يقول ابن النديم : ان بابكاً الخرمي يهدف الى «قتل الجبابرة ورد المزدكية» ، ويرى ابن

الجوزي أنهم «أرادوا ارجـاع ممالكهم وابطال الاسـلام» ، وفي رواية للطبـري ان هدف الخرميين كما جاء في رسالة مرسلة الى أخي المازيار هو «ان يعود الدين الى ما لم يزل عليه ايام العجم» ويشير الذهبي الى أن الخرمية ارادت ان تقيم ملة المجوس[٣٥] ، أمـــا المسعودي فيرى بأنهم «ينتظرون عودة الملك فيهم وخلع الاسلام» ، ويوضـح المقريزي ذلك فيقول بأنهم كانوا مدفوعين «بالحقد على الاسلام» وأنهم يرومون «كيد الاسلام بمحاربته» [٣٦] .

ويروي الطبري رسالة يحث فيها زعماء الخرمية بعضهم البعض الآخر على الثورة تقول :

«انه لم ينصر هذا الدين الابيض (الخرمية) غيري وغيرك . . .» .

فالدين «الابيض» هو الخرمية مقابل الدين «الاسود» وهو الاسلام دين المسودة العباسيين . وقد اعترف المازيار بأن هدف الحركة كان «أخذ الامبراطورية من العرب واعادتها لأكاسرة الفرس»[٣٧] .

أن في هذه الروايات ما يكفي لفضح نوايا الخرمية ، ولكشف واجهتها السياسية المعادية للعروبة والاسلام وللسلطة العباسية . على أن الحجة الدامغة التي تظهر معاداة الخرمية للعرب وعقيدتهم هو تحالف زعيم الخرمية بابك مع ثيوفيل امبراطور الروم البيزنطيين . فاذا لم تكن الخرمية «نضالاً ضد الاسلام وضد العرب» فلماذا تحالفت مع الروم؟ ولماذا يقدم لها أعداء العرب يد العون والمساعدة ؟ ولماذا تقبل الدولة البيزنطية اللاجئين من الخرمية وتؤويهم في أراضيها ؟

ان هدف الخرمية السياسي كان سحق الكيان السياسي للعروبة المتمثل بالخلافة العباسية وهدم عقيدة المجتمع وهي الاسلام ، وذلك عن طريق القوة المسلحة . وقد أكد هذا الهدف العديد من المؤرخين المحدثين نذكر منهم على سبيل المثال بندلي جوزي الذي قال : «بأن الغاية الكبرى من هذه المؤامرة هي سحق السلطة العربية في تلك البلاد والقضاء على الاسلام وأهله» . واعترف الدكتور حسين العزيز بذلك حين قال : «وكان الاسلام بالنسبة للثائرين دين الطبقة السائدة ، فكان اعتناق الثائرين للخرمية في سبيل المعارضة الثورية» [٣٨] .

تعدد الفرق الخرمية:

من المعلوم ان العقيدة الخرمية واحدة ، ولكنها انتشرت في اقاليم عديدة من ايران ، وظهر لها زعماء متعددون في أوقات مختلفة من العصر العباسي ، وسميت بأسماء متنوعة منها : خداشية وراوندية ومحمرة وبابكية ومبيضة وغيرها .

واذا حاولنا ان نتحرى البدايات الاولى لظهور الحركة الخرمية نجدها في أواخر العصر الاموي وفي خراسان . فالثابت تاريخياً ان الدعوة العباسية السرية ركزت بالدرجة الاولى على القبائل العربية القاطنة في خراسان باعتبارها القوة الرئيسية التي يمكن ان تحقق النصر للعباسيين على الامويين . على ان الدعوة العباسية ككل حركة ثورية سرية حاولت ان تجذب اكبر عدد ممكن من اعداء الامويين ، ولذلك ظهرت بواجهات متعددة ومختلفة ، فكان الدعاة العباسيون المنتشرون في الاقاليم يرفعون شعارات ويبشرون بتعاليم تتناسب والقطاعات الاجتماعية التي يتوجهون اليها ويعملون على كسبها الى الثورة . والظاهر أن أحد الدعاة العباسيين عمار بن يزيد (خداش) بشر بما يشابه تعاليم الخرمية . يقول الطبري عن خداش :

«ثم غير ما دعاهم اليه وتكذب وأظهر الخرمية ودعا اليها ورخص لبعضهم في نساء البعض» [٣٩] .

ولا بد لنا ان نستدرك ونقول بأن خداشاً كان من اوائل الدعاة ، وأن الدعوة لا تزال في بداياتها لم تتبلور بعد ، وأن الامام محمد بن علي العباسي تبرأ منه بعد مقتله وافتضاح آرائه ، ونبه في رسالة طويلة الدعاة العباسيين الى انحرافه ، وقد أشار الطبري بوضوح الى انحراف خداش حين قال «ثم غيّر ما دعاهم اليه . . .»[٤٠] .

على أننا لا نريد ان ننفي هذه الواجهة المتطرفة من الثورة العباسية ، فالثورة العباسية لم تكن ذات واجهة واحدة بل ظهرت بواجهات متعددة كما أشرنا الى ذلك . . . ولهذا استمرت هذه الواجهة المتطرفة تعمل عملها حتى بعد مقتل خداش من قبل الامويين ، وجذبت العديد من الخرمية الذين غدوا ينضوون تحت راية عبدالله الراوندي ويعرفون باسم (الراوندية) .

وبعد أن نجحت الثورة العباسية أعلنت على لسان الخليفة الاول أبي العباس أنها ستسير على كتاب الله وسنة نبيه ، وتبرأ الخلفاء من كل ما له علاقة بالتطرف وقربوا الفقهاء وأصحاب الحديث . فثارت الراوندية معلنة استياءها من سياسة العباسيين الذين تمسكوا بالاعتدال ونبذوا التطرف . وقد استطاع ابو مسلم الخراساني أن يقضي على جيوب الراوندية المتطرفة في خراسان ، وحاول هؤلاء بدورهم اغتيال هذا الوالي العباسي على خراسان .

ولكن الراوندية غيروا في مواقفهم السياسية بتطور الدعوة العباسية وقيام الدولة العباسية . وتفرعوا الى فروع كثيرة أغلبها انشق على الحكم العباسي في حياة المنصور أو بعد وفاته . ويمكننا تقسيمهم الى أربع فرق رئيسية :

أ - الراوندية الخلّص الذين استمروا بالولاء للعباسيين .

ب - أتباع عبدالله الراوندي الذين اعتقدوا بامامة المنصور واعتبروه إلهاً واعتبروا أبا مسلم نبيه ورسوله ، ودانوا بالحلول والتناسخ والتجسيد .

ج - الأبو مسلمية الذين نقلوا الامامة من أبي العباس (الخليفة العباسي الاول) الى أبي مسلم الخراساني وقالوا بأن أبا مسلم لم يمت وأنه تجسيد للروح المقدسة .

د - الرزامية الذين اعترفوا بمقتل أبي مسلم الخراساني ، ولكنهم قدسوه ونسبوا اليه الاعمال الخارقة[٤١] .

ولكن لماذا هذا الولاء لأبي مسلم الخراساني؟ لا بد من الاشارة اولاً الى ان هذه الفرق التي تعلقت بذكرى ابي مسلم وقدسته انما فعلت ذلك بعد مقتله على أيدي أبي جعفر المنصور وليس في حياته . وعلى ذلك لم يكن لأبي مسلم الخراساني يد في كل هذا التبجيل والتعظيم لذكراه ، بل ان أبا مسلم -كما لاحظنا- قمع العديد من الحركات الراوندية الخرمية في خراسان باعتباره والياً للعباسيين عليها . اذن فقد اعتبرت هذه الفرق الخرمية التي ثارت ضد العباسيين اغتيال ابي مسلم الخراساني وسيلة للتنفيس عما في نفوسهم ورمزاً لمعارضتهم ومنقذاً منتظراً لتحقيق أهدافهم وآمالهم[٤٢] التي لم يحققها العباسيون لهم!!

ومع ذلك لم يستأصل العباسيون شأفة الراوندية (انصارهم بالامس) حيث نجدهم في هاشمية الكوفة عاصمة المنصور المؤقتة . وقد أشار عليه أحد صحابته الى خطورة آرائهم على المجتمع والدولة ، فعلّق الخليفة على ذلك قائلاً : «دعهم يدخلون النار في طاعتنا على أن يدخلوا الجنة في معصيتنا» ولكنهم لما تعدوا الحدود وجاهروا بآرائهم المتطرفة وأقلقوا الامن ، سجن المنصور ٢٠٠ منهم ، فلما ثاروا وكسروا السجن وهددوا حياة الخليفة ، هاجمهم وقتل منهم عدداً كبيراً!! [٤٣] .

الحركات الخرمية في العصر العباسي :

قام الخرمية بحركات عديدة ضد الخلافة العباسية ابتداء من تحركهم في خراسان في عهد الخليفة أبي العباس وانتهاء بحركة بابك الخرمي التي قضى عليها الخليفة المعتصم . وقد اتصفت هذه الحركات بخصائص مشتركة ؛ فقد امتازت بنزعة التوفيق بين تعاليم الخرمية (المزدكية المتطورة) وبين تعاليم اسلامية في محاولة منها لجمع اكبر عدد ممكن من الاتباع ، كما اشتركت هذه الحركات بتبشيرها بمجيء المنقذ في شخص زعيم سابق او مصلح ديني اوثائر جديد ، كما وأن معظمها تعلق بذكرى أبي مسلم الخراساني الذي غدا شهيداً حيكت حوله الملاحم والنبوءات باعتباره بطلاً شعبياً ايرانياً!! وقد أدرك الخليفة المؤسس ابو جعفر المنصور خطر ذلك فخطب في الناس بعد مقتل أبي مسلم فقال :

«أيها الناس لا تخرجوا من أنس الطاعة الى وحشة المعصية ، ولا تسروا غش الائمة ، فانه لم يسر أحد منكرة الا ظهرت في آثار يده أو فلتات لسانه .

انا لن نبخسكم حقوقكم . إن أبا مسلم بايعنا وبايع الناس لنا على أنه من نكث بنا فقد أباح دمه ثم نكث بنا ، فحكمنا عليه حكمه على غيره لنا ، ولم تمنعنا رعاية الحق له من اقامة الحق عليه»[٤٤] .

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو : لماذا ظهرت هذه الحركات الايرانية الخرمية بهذا العنف المسلح بعد أكثر من قرن ونصف من تأسيس الدولة العربية الاسلامية وفي العصر العباسي بالذات؟؟ وفي اعتقادنا أن الثورة العباسية ، كأي ثورة جذرية ، عملت على ايقاظ نفوس الناس وبعثت فيهم آمال التطلع نحو مستقبل أفضل كما حفزت فيهم

روح التحسس ، أي جعلتهم يتحسسون بوضعهم ويحاولون تحسينه ، فانفسح المجال لانطلاق الكثير من الآراء المتطرفة والمبادئ القديمة التي كانت متأصلة في ايران قبل الاسلام . وبعد نجاح الثورة العباسية توقعت العديد من القطاعات والشرائح الاجتماعية في المجتمع العربي الاسلامي أن يحقق العباسيون آمالهم وبسرعة ، ولكن النظام العباسي لا يستطيع ان يرضي كل القطاعات الاجتماعية ، وكان عليه كذلك ان يختار طريقاً واحداً ؛ فاختار طريق العروبة والاسلام كما يتضح من خطبة الخليفة العباسي الاول أبي العباس عبدالله بن محمد . . . وهنا حدثت الشقة وتوسع الخلاف بين النظام الجديد وبين الاجنحة المتطرفة للثورة العباسية ، ويهمنا منها في هذا المقام ما واجهه العباسيون من حركات ايرانية ذات طابع خرمي كشفت عن نفسها حيناً وتبرقعت ببرقع اسلامي حيناً آخر .

وليس هنا مجال التفصيل في هذه الحركات التي اشرنا اليها في فصل سابق والتي شهرت السلاح بوجه النظام العباسي الجديد ، ولا بأس أن نذكر ان هذه الحركات بدأت عشية اعلان الخلافة العباسية لسياستها حيث تحركت جيوب الراوندية في خراسان وتبعتها حركة سنباذ في خراسان سنة ١٣٧هـ / ٧٥٤م ، ثم ثار أستاذسيس سنة ١٤٩هـ / ٧٦٦م في خراسان كذلك . على ان حركة المقنع الخراساني سنة ١٦٠هـ / ٧٧٦م في خراسان وبلاد ما وراء النهر كانت اقوى من الحركات التي سبقتها . وتسمى المصادر أنصار المقنع (بالمبيضة)[٤٥] الذين يدينون بالعقيدة الخرمية وينتشرون في سمرقند وبخارى وطاشقند وايلاق . وقد سموا بهذا الاسم لأنهم لبسوا الملابس البيضاء حين سمعوا بمقتل أبي مسلم الخراساني باعتبار البياض رمزاً للثورة على العباسيين المسودة . وقد لعب هؤلاء المبيضة بزعامة المقنع دوراً مهماً في هذه الحركة التي أخمدت بعد أكثر من ثلاث سنوات عام ١٦٣هـ / ٧٧٩م .

وفي جرجان نشبت حركة خرمية سنة ١٦٢هـ/٧٧٨م تعرف باسم (المحمرة) بقيادة عبدالقهار ، وقد استطاع عمرو بن العلاء أن يتقدم من طبرستان ويقضي على الحركة في مهدها . وليس هناك من شك أن المحمرة خرمية من حيث العقيدة . ولكن من أين اشتق هذا الاسم؟

يشير السمعاني الى ان المحمرة سميت بهذا الاسم لأن أتباعها لبسوا الملابس ذات اللون الاحمر ، وترى رواية اخرى انهم سموا كذلك لأنهم في اباحتهم الزواج بالاقرباء المقربين يشابهون الحمير[٤٦]!! على ان الرواية الاولى أقرب الى الصحة في نظرنا . ويجدر بنا ان نقول بأن مسألة اختيار الالوان من قبل الحركات السياسية ودلالاتها مسألة لا تزال غامضة في التاريخ العربي الاسلامي خلال هذه الفترة ، وأن اللونين الابيض والاحمر لم يُستعملا من قبل الخرمية فقط بل استعملتهما حركات اخرى مثل الخوارج والسفيانية الاموية[٤٧] .

وفي سنة ١٩٢هـ/ ٨٠٧م تحرك الخرمية في أذربيجان[٤٨] . ولكن حركتهم لم تكن خطرة ؛ على انها مهدت لحركة بابك التي كانت أخطر الحركات الخرمية على الاطلاق ، والتي سنتطرق اليها في المبحث التالي . وهناك حركات خرمية اخرى حدثت خلال هذه الفترة في مدن ايرانية مختلفة مثل قم وأصفهان وهمذان ، ولكنها لم تكن بأهمية الحركات التي أشرنا اليها اعلاه .

الخاتمــــة :

وبعد . . . فإن اصحاب المادية الجدلية في التفسير التاريخي يرون بأن معتقدات الخرمية :

«اتخذت شكل المناهضة الثورية للاقطاع . . .»[٤٩] .

فأين هذه المناهضة وهذا النضال الثوري من الصورة التي يقدمها لنا مؤرخو العصر الوسيط وكتاب الفرق المعاصرين لهذه الحركات؟ ومن أين جاء هؤلاء المؤرخون المحدثون بهذه الآراء عن «تقدمية» الخرمية و «ثوريتها» ؟!! ولكن التفسير ذا البعد الواحد يضع الظاهرة التاريخية في محك رؤية واحدة لا حياد عنها ، تمنع الباحث من رؤية الاحتمالات المختلفة لتلك الظاهرة .

الهـوامش

١ - بونياتوف : حول مصطلح خرم ، مجلة الثقافة الجديدة ، العدد ٢٧ ، ص٣٩ . - بيكولفسكايا : الحركة المزدكية ، مجلة اخبار المجمع العلمي السوفيتي ، العدد ٣ ، ١٩٤٤ .

٢ - بونياتوف : حول مصطلح خرم ، مجلة الثقافة الجديدة ، العدد ٢٧ .

٣ - حسين قاسم العزيز : البابكية ، ص١٤١ ، ١٤٩ ، ١٩٧٤ .

٤ - ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج٧ ، ص٣٦٢ ، طبعة بيروت .

٥ - نظام الملك ، سياسة نامة ، ص٢٦١ ، طبعة طهران . - برنارد لويس ، أصول الاسماعيلية ، ص١٩٩-٢٠٠ . طبعة مكتبة المثنى ، بغداد .

٦ - ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، ص١٠٢-١٠٣ .

٧ - Sadighi: Les Mouvements Religieux Iraniens du lie et IIIe Siecles de L'Hegire, P. 195, Paris, 1938.

٨ - راجع نفس المصدر السابق .

٩ - السمعاني ، كتاب الأنساب ، ص٧٢ ، طبعة لندن ١٩١٢ . البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٥٩ . - ابن خلدون ، العبر ، ج٣ ، ص٢٥٦ . وقد أخطأ ابن الأثير حين اعتبر معنى خرم هو (الفرج)!!

١٠- فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ، ص٤٩ ، القاهرة ١٩٣٤ . ولهاوزن ، الدولة العربية وسقوطها ، ص٤٠٧ فما بعد ، القاهرة ١٩٥٨ .

١١- المقدسي ، البدء والتاريخ ، ج٣ ، ص١٤ . كذلك ج٤ ، ص٢٤ .

١٢- المسعودي ، التنبيه والاشراف ، ص٣٥٣ . - النوبختي ، فرق الشيعة ، ص٤١ . - السمعاني ، كتاب الانساب ، ص٧٢ فما بعد .

١٣- ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، ص١٠٢ .

١٤- البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٣٥٩ . - الاسفراييني ، التبصير بالدين ، ص٦٢ . - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص١٥٢ .

١٥- عبد العزيز الدوري ، العصر العباسي الاول ، ص٣٧ . - سيمينوف ، تاريخ العصور الوسطى ، ص١٣٣ .

١٦- المقدسي ، البدء والتاريخ ، ج٥ ، ص٣٠ .

١٧- البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٥٩ .

١٨- ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، ج٥ ، ص١٨٤ .

١٩- البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٩٠ .

٢٠- ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، ص١٠٤ .

٢١- المقدسي ، البدء والتاريخ ، ج٦ ، ص١١٦ .

٢٢- راجع : المبحث الثاني من هذا الفصل ، (البابكية والتفسير المادي للتاريخ) .

٢٣- Sadighi: Op. cit., PP. 200-201.

٢٤- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص٢٤٩ .

٢٥- الطبري ، تاريخ ، ج٣ ، ص٨٨٦ . - البيروني ، الآثار الباقية عن القرون الخالية ، ص٢٠٩ .

٢٦- Sadighi: Op. cit., P. 206.

٢٧- نفس المصدر السابق ، ص٢٠٨ .

٢٨- كريستنسن ، ايران في عهد الساسانيين ، ص٣٦٦ .

٢٩- الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٣٨ .

٣٠- Sadighi: Op. cit., P. 212.

٣١- راجع عن هذا الموضوع : F. Omar, The Abbasid Caliphate, Baghdad. 1969

٣٢- المقدسي ، البدء والتاريخ ، ج٤ ، ص٣٠ . - ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٩٤ .

٣٣- راجع : المبحث الثاني من هذا الفصل (البابكية والتفسير المادي للتاريخ) .

٣٤- ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٤٩ . ابن الجوزي ، المنتظم ، ج٥ ، ص١١٠ . الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص١٢٦٩ .

٣٥- الذهبي ، مختصر دول الاسلام ، ص١٠٤ .

٣٦- المسعودي ، التنبيه والاشراف ، ص٣٥٣-٣٥٤ . - المقريزي ، الخطط ، ج١ ، ص١٩٠

فما بعد .

٣٧- الطبري ، تاريخ ، ج٣ ، ص١٣١١ فما بعد . - ابن اسفنديار ، تاريخي . - طبرستان (الترجمة الانكليزية) ص١٥٥ .

٣٨- بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، ص٨٥ . - حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٣٨ ، ١٩٧٤ .

٣٩- راجع : فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ١٩٧٠ .

٤٠- المصدر السابق . - لقد غدت الخداشية تهمة يتعرض صاحبها للقتل ، فقد قتل أبو مسلم الخراساني الداعية محمد بن سليمان الخزاعي بتهمة الخداشية (أي التطرف والانحراف عن الدين)!! رغم أن الاختلاف بين الاثنين كان لأسباب سياسية ومنافسة شخصية .

٤١- نفس المصدر السابق .

٤٢- هذا بغض النظر عن مشروعية هذه الامال أو عدم مشروعيتها . ذلك أن لهم دون شك آمالاً مشروعة ، كما وأن لهم أهدافاً غير مشروعة تتعلق بضرب الكيان العباسي وعقيدته الاسلام . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ؛ فإن ابا مسلم قد استغل دون شك هؤلاء الراوندية الموالين له . ولكننا لا نعلم بالضبط الى أي مدى استخدم أبو مسلم هؤلاء الخرمية لتحقيق خططه وطموحاته .

٤٣- فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ، الجزء الاول ، بيروت ١٩٧٠ .

٤٤- المصدر السابق .

٤٥- Sadighi: Op. cit., P. 217.

٤٦- المصدر السابق ، ص٢٢٠-٢٢١ ,

٤٧- راجع مقالنا : الالوان ودلالاتها السياسية والدينية في العصر العباسي الاول ، مجلة كلية الاداب ، ١٩٧١ .

٤٨- الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص٧٣٢ .

٤٩- راجع مثلاً : حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٦١ .

المبحث الثاني

البابكية الخرمية والتفسير المادي للتاريخ ... نموذج

مقدمـــــة :

خضعت وقائع التاريخ العربي الاسلامي ، ومظاهره التراثية المختلفة الى معالجات استندت على تفاسير متنوعة ، ولا يضير هذه الوقائع والمظاهر ان تفسر بهذا التفسير او ذاك ، فربما كشفت لنا التفاسير المختلفة جوانب مختلفة من الظواهر التاريخية فأغنت معلوماتنا وزادت فائدتنا .

على أن الشرط الأول هو أن تعتمد هذه التفاسير الطريقة المنهجية في البحث التاريخي فتستند على وقائع ثابتة ووثائق واضحة ولا تعتمد «النظرة المسبقة» التي تخضع الاحداث لتفسير محدود لتخرج بنتائج مقصودة ربما تصل الى مستوى التزوير الواعي أو اللاواعي للظاهرة التاريخية .

وقد شهد القرن العشرون ظهور ابحاث جديدة تتسم بالنظرة المسبقة رغم ادعائها الموضوعية وركونها الى هذا المذهب او ذاك في التفسير . فلقد تأثر مؤرخو اوروبا ومستشرقوها بفكرة كوبينو العنصرية في القرن التاسع عشر ، وأكدوا في كتاباتهم على هذا الاتجاه العنصري في دراسة التاريخ العربي الاسلامي ، وصوروا احداثه في صورة نزاع حاد بين العرب الحاكمين «والشعوب المحكومة من فرس وترك وبربر وغيرهم» . . . كأن لم يكن في هذا الشرق العربي الاسلامي الا تطاحن على السلطة والسيادة والامتيازات!! وليس هنا مجال التفصيل في طبيعة هذا الاتجاه العنصري الذي شوه حقيقة دور العرب الحضاري ، ولكنني أود أن أذكر هنا على سبيل المثال المستشرقين فان فلوتن[1] وولهاوزن[2] الذين أظهرا تاريخ القرن الاول الهجري وكأنه صراع دموي بين الاسياد العرب وسكان البلاد المفتوحة . وقد تأثر بهذا التفيسر الكثير من المؤرخين - ومنهم عرب - فطبقوه على مظاهر كثيرة في التاريخ العربي الاسلامي من جملتها الحركة البابكية نفسها التي صورت في صورة «انتفاضة قومية ايرانية»[3] . والواقع فإن هذا التفسير جرد الحركة

البابكية من سياقها التاريخي وحصرها في جانب واحد بالغ في اظهاره متناسياً الجوانب الاخرى ، وقد فشل هذا التفسير في اظهار حقيقة البابكية لأنه لم يتمش مع الروايات التاريخية التي تتكلم عن احداث الحركة وتطوراتها ، ولم يأخذ بنظر الاعتبار طابع العصر الذي ظهرت فيه البابكية ، بل نظر اليها بمنظار القرن العشرين . واذا أردنا أن نستبق الاحداث فاننا نقول بأن البابكية لم تكن انتفاضة قومية . . ولم تكن ايرانية ، وأن النظر الى هذه الحركة بمنظار واحد مآله الفشل حتماً ، لأن الاحتمال والتعدد في التفسير ميزة المنهج العلمي في عصرنا الحاضر .

ولم تعان احداث تاريخنا العربي من هذا التفسير العنصري فقط ، بل ان مستشرقين آخرين جربوا تطبيق المذهب المادي في تفسيرهم لأحداثه ، وكان همهم ان يجعلوا من أسلوب الانتاج وصراع الطبقات في تلك الفترة أساساً وحيداً لظهور الحركات والمنعطفات والمظاهر التاريخية في الشرق العربي والاسلامي مهملين كل العوامل المتشابكة والفاعلة الاخرى من سياسية وروحية ونفسية وقومية واقتصادية واجتماعية وظروف بيئية . . الخ . والذي يعنينا ذكره هنا هو المستشرق ضياء الدين بونياتوف[٤] الذي أصدر كتاباً عام ١٩٦٥ بعنوان «أذربيجان في القرن السابع – التاسع» حيث كانت أذربيجان ضمن الدولة العربية الاسلامية ، وقد اتسم تفسيره للأحداث بطابع يستند عل المذهب المادي المعروف .

وكما قلد مؤرخون عرب التفسير العنصري المستعار من المستشرقين الغربيين ، سار مؤرخون عرب آخرون على طريق المذهب المادي في التفسير التاريخي ، مقلدين المستشرقين الشرقيين ، فكان كتاب الدكتور حسين قاسم العزيز[٥] عن «البابكية – انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية» مثالاً على ذلك . واذا كان المستشرق بونياتوف قد خصص فصلاً واحداً من كتابه آنف الذكر (الفصل الخامس) «لحركة جماهير أذربيجان ضد الخلافة» . فإن تلميذه الدكتور حسين كرس أطروحته للبابكية وحدها . وعدّها انتفاضة شعب هو الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية . والمعروف أن كتاب الدكتور حسين هو أطروحة أعدت لنيل درجة الكانديدات في معهد اللغات الشرقية التابع لجامعة موسكو سنة ١٩٦٦ تحت اشراف المستشرق الاستاذ

بونياتوف . ولعل المؤلف في (البابكية) قد ترسم خطى أستاذه المشرف في (اذربيجان) وخاصة فيما يتعلق بالتفسير .

والكتاب الذي بين أيدينا هو الترجمة العربية للأصل المكتوب باللغة الروسية . والذي نشرته مكتبة النهضة ببغداد . ودار الفارابي ببيروت ، سنة ١٩٧٤ . ويقع في ٢٧٥ صفحة عدا الملاحق . ويضم مقدمة وخمسة فصول وخاتمة . يناقش الفصل الاول منها المصادر . ويتطرق الفصل الثاني للوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للاقاليم الشرقية من الدولة العباسية . اما الفصل الثالث فيعالج المبادئ الايديولوجية للحركة البابكية . ويستعرض الفصل الرابع العوامل التي ساعدت على قيام البابكية . والنجاحات الاولى التي حققتها ، ثم اسباب اندحارها . ويفصل في المعارك العديدة بين بابك والجيش العباسي . أما الفصل الخامس فيبحث في حياة بابك وعلاقاته ، ويختتم هذا الفصل بأثر الانتفاضة في النظام الاجتماعي والسياسي للخلافة ، ويضم الكتاب اربعة ملاحق ليست ذات أهمية ولكن خرائطه الست جيدة ومفيدة ، وخاصة تلك التي تشير الى مناطق الحركة ومواقع المعارك . أما قائمة المراجع والمصادر فتظهر ان المؤلف قد أجهد نفسه في الاستقصاء عن كل ما كتب عن البابكية وبلغات مختلفة .

على أن الكتاب قد تبنى تفسيراً واحداً حاول تطبيقه على الحركة البابكية . . ألا وهو التفسير المادي للتاريخ ، وقد كان من الممكن أن يكتب المؤلف الكثير في هذا الاتجاه وضمن هذا الاطار دون أن نجد حاجة الى مناقشة المفاهيم التي يطرحها ، وان ابداء الرأي حق لا يناقش مطلقاً باعتباره ظاهرة صحية مطلوبة ، ثم ان التفسير المادي للتاريخ وكل التفاسير الأخرى كالاقتصادي والسياسي والقومي والاجتماعي والاخلاقي ذات فائدة ، لأنها كشف جوانب مهمة من مظهر واحد . . ولكن بشرط ، وهذا الشرط مهم وحيوي ، أن تبني تحليلها على ما يقع لديها من روايات تاريخية ووثائق مضبوطة ؛ لا أن تحمل النصوص التاريخية فوق طاقتها أو تكيف لكي تنطبق على تفسير خاص بعينه .

ان الخطأ المنهجي الذي وقع فيه مؤلف الكتاب - البابكية - هو أنه نبش التاريخ ليستخلص منه الدلائل التي تؤكد نظرية جاهزة في رأسه ، فحاول دون جدوى أن يرتب أحداث البابكية ومبادئها بحيث تطابق التفسير المادي!! وقد أدى مثل هذا التركيز غير

المنهجي الى قلب الحقائق الموضوعية عن الحركة البابكية ، والغريب في الأمر أن الحركة البابكية ليست دعوة سرية حتى تكون تفاصيلها ومسبباتها غامضة ، بل هي حدث تاريخي تكلم عنه مؤرخونا الرواد ويمكن ترجمة كلامهم وتحليله دون كبير مشقة . والواقع أن المؤلف الدكتور حسين أدرك أن الروايات لا تشفي غليله ولا تفي بحاجته ، فراح يكيل التهم للمؤرخين العرب والفرس والسريان والأرمن وغيرهم ، ثم راح يقرأ ما بين السطور لكي يجد له دليلاً يطبق عليه فرضيته ، فماذا كانت النتيجة . . .؟

لقد خرجنا بعد قراءة الكتاب بسؤال واحد كبير هو :

لقد وضع المؤلف كتابه هذا كإسهام في الجدل الدائر حول طبيعة الحركة البابكية ، ولكن الكتاب يستند على نظرية معينة واحدة هي التفسير المادي للتاريخ . . . فهل يمكن وضع القضية العلمية في خدمة الايديولوجية المذهبية دون التضحية بشيء قليل أو كثير من حقائق البحث؟

بعد ذلك كله لا بد لي أن أقول بأنها كانت فرصة فريدة أن أقرأ الكتاب وأتفحصه عن كثب ، وأرجو أن تؤخذ ملاحظاتي عنه بجو فكري متفتح وسليم . إن الذي نحتاج له هو هذا الجو النقدي المتفتح المتسم بعلامات الاستفهام والشك . فانفتاح العقل العربي على العالم وتحرره من الاطارات الجامدة ومواجهته للأفكار والتفاسير الجديدة بعلامة استفهام كبيرة ، والاستعداد للحوار الموضوعي ، والسعي وراء الحقيقة مهما كلف السعي ، يجب أن يكون أهم مميزات مؤرخينا المعاصرين .

ومع تقديري للجهد الذي بذله المؤلف في محاولته هذه ، الا أنني أجد نفسي مدفوعاً لوضع الامور في نصابها ، وأرجو ألا أكون مدفوعاً بأي غرض خارج حدود البحث التاريخي .

حول عنوان الكتاب:

انطلاقاً من أهمية «دقة التعبير» أرى أن عنوان الكتاب «البابكية – انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية» بهذه الصيغة غير علمي وغير دقيق ، فالمتمعن في تاريخ البابكية يدرك أن بابكاً لم يكن أذربيجانياً لينتفض من أجل وطنه[٦] الذي يعبر

عنه المؤلف بكلمة «محتل» . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ان البابكية لم تكن مقتصرة على الاذربيجانيين وحدهم بحيث يحق لنا تسميتها «انتفاضة الشعب الاذربيجاني» فقد أسهمت فيها جماعات من جرجان ، والديلم ، وطبرستان ، وأرمينيا ، ومناطق ايران الشمالية الغربية ، والأكراد وحتى بعض العرب[٧] !!

أما من الناحية الاقليمية فتشير مصادرنا الموثوقة بأن الحركة شملت اضافة الى أذربيجان بعض مناطق شرقي أرمينيا ، وطبرستان ، والديلم وشمالي غربي ايران !!

وهكذا ومن أجل المذهبية جرّد المؤلف الحركة من سياقها التاريخي الشامل ، ليحددها بشعب واقليم معينين لا يتفقان مع واقع البابكية لا بشرياً ولا اقليمياً .

والعنوان بعد هذا يوحي بأن الحركة «انتفاضة قومية» للشعب الاذربيجاني ، وفي ذلك مغالطة تاريخية لا تختلف عن المغالطة التي اعتبرت بابك بطلاً قومياً ايرانياً . . بل انه يضرب على نفس الوتر الذي ضرب عليه ابراهيموف (٨) المؤرخ الأذربيجاني حين كتب خلال الحرب لعالمية الثانية عدداً من البحوث عن نضال الشعب الاذربيجاني وبسالته عبر العصور ، ممجداً بابك الخرمي باعتباره بطلاً أذربيجانياً ، ولعل لابراهيموف بعض العذر فيما كتبه خاصة اذا أخذنا الظروف التي كان يمر بها شعبه بنظر الاعتبار . . ولكن ما هو العذر الذي نجده للدكتور حسين وهو يقع ، بدءاً بعنوان كتابه ، في «ازدواجية التفسير» !!

يحتّم النقد الموضوعي على الناقد أن ينتقد الفكرة والموضوع لا أن يجرّح الكاتب ويتهمه بأنواع التهم غير المتداولة في تاريخ النقد . يقول المؤلف عن المؤرخين العرب الرواد :

«كانوا يكتبون ما يلائم أذواق الحكام والأمراء وذوي اليسار من الناس . . وكان لخوف المؤرخين من السلطة ولانحدارهم الطبقي ، ولعدم تعرفهم على الأساس الحقيقي لانتفاضات الجماهير ، وذلك منتظر من مؤرخي تلك الحقبة ولسيطرة الأوهام وتضليلات السلطة الاقطاعية ، كان لكل ذلك أثر في موقفهم المعادي من الانتفاضات . . .»[٩] .

وفي هذا الكلام أكثر من مغالطة تاريخية ، ولكن اذا تركنا جانباً ، ولو بصورة وقتية

هذه المغالطات ، وأكدنا على الموقف نحو المؤرخين الرواد ، نرى أن المؤلف يستخدم أداة طالما استخدمها نفر من المؤرخين المغرضين للوصول الى أهدافهم ، وهي الطعن بالمؤرخين العرب وبالمصادر العربية والتشكيك في نسبة الروايات اليهم ، والتشكيك كان ولا يزال من «قواعد البحث» المعتمدة لدى بعض المؤرخين وهو بطبيعة الحال الطريق السهل الذي يجيز للمؤلف اصدار الاحكام الاعتباطية من وراء ظهر المؤرخين الرواد والمصادر الاصلية ، بل ان ممارسة التشكيك تبدو عادة متأصلة لدى مؤلف كتاب «البابكية» يستخدمها للوصول الى تفاسير تستجيب لأغراضه . فكيف يكون الطعن والتشكيك اذن اذا لم يكن بالشكل الذي يراه مؤلف البابكية حين يقول بأن روايات الطبري وغيره انما وضعت من أجل خدمة أهداف معينة!! وليس من أجل التاريخ وحفظ حوادثه .

ثم لماذا يتفق المؤرخون ، كل المؤرخين ، على ذكر مساوئ البابكية وسلبياتها ؟

هل هذا الاتفاق مدبر؟ ان الاتفاق المدبر لا يمكن أن يحدث بل هو متعذر بالنسبة للمصادر المتقدمة ، لأنها لم تستند على نفس الرواة . فكل مؤرخ أو أخباري يستند على سلسلته الخاصة من الرواة ، وقد جمع روايات مختلفة بأسانيد مختلفة .

فكيف يتسنى إذن لكل هؤلاء المؤرخين أن يتواطأوا على تشويه سمعة البابكية؟؟

وإذا فرضنا جدلاً أن المؤرخين الرواد قد أخطأوا في حق البابكية ، فهل يعني هذا تجريحهم بالشكل الذي فعله مؤلف البابكية؟ أو ليس من الواجب أن تمحص حججهم لنحكم بالتالي على بطلانها أو صوابها؟

ولكن هل المصادر العربية وحدها معادية للبابكية . . .؟ يشير المؤلف نفسه الى أن المصادر السريانية والأرمنية والفارسية لا تختلف في معاداتها للحركة عن المصادر العربية (١٠) . والشعراء أيضاً كانوا متملقين للسلطة وصوروا الاحداث من وجة نظرها فقط!! (١١) . وقد فات المؤلف أن التجربة الشعرية يمكن أن تكون تلخيصاً مكثفاً لعلاقة الشاعر بالناس الذين حوله قبل أن تكون علاقة الشاعر بالسلطة . ولدينا نماذج شعرية من تاريخ العرب الوسيط تدل دلالة واضحة على أن الشعر كان اداة اندماج بمشاعر عامة الناس وأحاسيسهم أحياناً كثيرة .

والأغرب من ذلك كله أن المؤلف حين جاء ليستعرض الروايات ويفحص آراء المؤرخين الرواد واحداً بعد الآخر ، فشل في ايجاد تحيز واضح ضد البابكية ، فامتدح مواقف المؤرخين الذين ذمهم من قبل!! ولنلاحظ آراءه الجديدة التي تتناقض مع آرائه القديمة .

فالطبري بالنسبة للمؤلف «من أقل المؤرخين السنيين تحاملاً على البابكية»[١٢] وفي تاريخه «غير دقيق في اختيار رواياته اذ يحشر الشيء ونقيضه ويأتي بالغث والسمين» . وهنا لا بد أن نقف لنرد على المؤلف فنقول : ان الطبري لا يتحامل على أحد ، وهو لم يتحامل على الحنابلة الذين ناصبوه العداء وكادوا يقتلونه ، بل اكتفى بأن أهملهم في كتاباته . والغريب أن الميزة الخاصة التي يمتاز بها الطبري على غيره من المؤرخين المعاصرين له هو كونه جمّاعاً ، يجمع الروايات المختلفة من مصادر مختلفة وبطرق اسناد متنوعة ، أصحابها متنوعو المشارب والاهواء والمذاهب . ان هذه الميزة يعتبرها المؤلف نقيصة ويتهمه بالتناقض!! ان الطبري يدرك تماماً بأنه يأتي بروايات مختلفة ومتناقضة ، ويترك للقارئ حرية تجريح الرواية ونقدها نقداً داخلياً وخارجياً . ولعله كان من الاجدر بالمؤلف ألا يتكلم عن الطبري «وخلفياته الطبقية» لأنه ابتعد عن السلطة وعادى الحنابلة في عهد قوتهم «وكان زاهداً في أمور الدنيا . . . بل الأجدر أن يتكلم عن رواة الطبري وأسانيده . وبمعنى آخر على من اعتمد الطبري في رواياته عن البابكية وبابك؟

وأود أن أسأل المؤلف . . أين هو تحامل الطبري حين يسرد رواية تشير الى حسن معاملة بابك للأسر[١٣] ؟ وأين عداء الطبري حين يسرد رواية عن المزدكية تقول بأن الله انما جعل الأرزاق في الأرض لتوزع بين الناس بالتساوي[١٤]؟؟ وهل يمكن أن يكون مؤرخ أكثر موضوعية من الطبري الذي يستعرض الروايات المتباينة حول مشاعية النساء لدى المزدكية ، ويذكر من جملة ما يذكره رواية تحصر المشاعية في نفر من المحسوبين عليها «فافترض السفلة ذلك واغتنموه وكاتفوا مزدك وأصحابه وشايعوهم فابتُلي الناس بهم» [١٥] .

ومثلما يذكر الطبري هذه الروايات يذكر روايات أخرى مخالفة لها وبأسانيد مختلفة عن المزدكية والبابكية وغيرها . فماذا يريد المؤلف من الطبري أكثر من ذلك؟ ولماذا يعتمد

على رواياته في نفس الوقت الذي يتهمه فيه بالتحامل؟ أليست هذه «ازدواجية» في الموقف إن لم نقل تناقضاً صريحاً فيه؟ والأغرب من كل هذا وذاك ، أن مؤلف البابكية يستعمل تخريجاً جديداً لم نسمع به قبل اليوم لكي يبرر هجومه على الطبري حيث يقول إن الطبري يقدم (حين يورد روايات في صالح البابكية) «خير تزكية [للبابكية] رغماً عنه» !!

لقد سار المؤلف على نفس هذه المنهجية القاسية التي سماها «علمية» بالنسبة لمناقشته لمواقف المؤرخين الآخرين . فمؤلف البابكية لا يقبل آراء المقدسي في بابك ويكيل التهم لشخص المقدسي لا لآرائه ، ولكنه يعود فيقبل آراء المقدسي في الخرمية ثم يعود بعد ذلك ويرفض رأي المقدسي المبني على المشاهدة وزيارة المنطقة والذي يقول فيه :

«ووجدنا منهم من يقول بإباحة النساء» (١٦) .

زاعماً بأن ما رواه المقدسي يعتمد على القول لا على المشاهدة . وكأنه يريد من المقدسي أن يقول بأنه شاهد بأم عينه اثنين يمارسان الجنس علانية دون ارتباط أو عقد زواج!!! وبعد صفحات قليلة يعود المؤلف الى عادته فيوثق المقدسي حين يورد ما يتناسب مع صورة البابكية المرسومة في مخيلة المؤلف حول «الدور التخريبي للعناصر الهزيلة والمشبوهة» التي انضمت للحركة البابكية(١٧) .

ثم ماذا يريد مؤلف البابكية أكثر عدالة وموضوعية من مؤرخين ذهبوا الى مناطق الحركة فزاروها ، واحتكوا بالناس وناقشوهم حول آراء البابكية وأفعالها ، وهذا ما قام به المقدسي والمسعودي والبغدادي وياقوت الحموي !!؟

ولا نريد الاطالة في هذه الظاهرة ، فالمؤلف يطعن بابن النديم أكثر من مرة ثم يقبل رواياته . وكذلك يفعل مع ابن العبري وابن اسفنديار وغيرهم ، فهو يستغل أقوال المؤرخين التي تناسبه بعد أن يكيفها للفرضية التي يريد تطبيقها ثم يهاجمهم حين يذكرون روايات لا تناسبه . اننا ندرك بأن المؤرخين في الأعم الأغلب ذكروا ما للبابكية وما عليها من روايات تختلف في درجة صحتها ووثوقها . ولماذا يعلل المؤلف عدم تحامل اليعقوبي على الحركة البابكية بكونه «شيعي لا يتحامل بشدة على معارضي السلطة»؟ (١٨) اننا

اذا أردنا استخدام هذا المقياس للحكم على مواقف المؤرخين لوضح لنا سرعة تهافته ، ولكان موقف ابن العبري وابن اسفنديار وأبي زكريا الأزدي وابن أعثم الكوفي ، وكل مؤرخي التاريخ المحلي والاقليمي الى جانب البابكية ، وهذا ما لم يحدث!! . ويحق لنا أن نسأل ما هو مقياس التشيع في تلك الفترة المبكرة؟ وكيف يصح لنا أن نقول بأن المؤرخ اليعقوبي شيعي والطبري سني ، كما يشير المؤلف ، أهو العطف على العلويين أم الولاء للقضية العلوية السياسية؟ فاذا كان العطف والاحترام للعلويين فالطبري يسبق اليعقوبي في ذلك ، ومراجعة بسيطة لما أورده الطبري عن العلويين تكفي للتدليل على ذلك . ان اعتدال لهجة اليعقوبي لا تعود الى هذه الاسباب التي ابتدعها مستشرقون أجانب أكثر من كونها تعود الى أنه مؤرخ موضوعي مدقق .

ويشير المؤلف الى أن ابن قتيبة[١٩] هاجم الشعوبية وأنكر دعواهم بالحط من شأن العرب وطمس انجازاتهم ، رغم ايرانيته ، لأنه «كان يتقلد منصباً قضائياً»!! وهذا افتراض بعيد وانتهاك مفضوح لحرمة هذا الكاتب ، ولماذا لا نقول بأن ابن قتيبة أدرك بطلان الآراء الشعوبية العنصرية التي لا تقوم على أساس من المنطق والتاريخ . . . ثم هل كان ابن قتيبة الاعجمي الوحيد الذي وقف مع العرب ضد الشعوبية . وما رأي المؤلف بالجاحظ وأبي حيان وغيرهم . . وما هي المناصب التي تقلدها فحول الكتاب الذين وقفوا ضد الشعوبية؟؟

وهل تساءل المؤلف لماذا لا يطعن الدينوري في (الاخبار الطوال) ببابك وحركته[٢٠] ولعلنا نذكره بأن الدينوري معروف بنزعته الايرانية التي تجعله في أحيان كثيرة ينزع الى اختيار روايات متحيزة للفرس . فهو حين يتكلم عن أبي مسلم يسميه (صاحب الدولة) وكأن الدولة العباسية قامت بجهوده الفريدة ، ويصور البرامكة «دولة داخل دولة» وهو بعد ذلك يمجد المقنعية والحركات الخرمية تمشياً مع نزعته!! ولماذا يعزو المؤلف تأثر المؤرخين الأرمن بما رووه عن «مهدوية» بابك الى روايات الدينوري التي تصور بابك بطلاً ومهدياً منتظراً؟؟ إن فكرة المنقذ المنتظر أو الفكرة المهدوية فكرة عالمية[٢١] وهي ليست مقتصرة على الحركات الايرانية أو على الدينوري . وقد شاعت الفكرة في الغرب والشرق في العصور الوسيطة . وهي موجودة في تاريخ العرب قبل الاسلام وبعده . فقد كان (المنصور)

هو المنقذ المنتظر للقبائل اليمانية ، وكان بنو تميم ينتظرون التميمي المنتظر ، وكان أهل الشام يتوقعون مجيء السفياني المنتظر ، كما كان للشيعة العلوية مهدياً منتظراً . ولا يستبعد أن تكون هذه الفكرة متداولة في التراث الشعبي الأرمني وانتقلت الى تواريخهم .

والمؤلف يلاحظ بأن المصادر السنية كانت معبرة عن لسان السلطة العباسية وأن هذه السلطة كانت تحتضن المذهب السني في الفترة موضوع البحث[٢٢] . ان هذا التعميم - والكتاب حافل بأمثاله - يعتبر غير دقيق واعتباطياً من الناحية التاريخية . فالسلطة لم تكن سنية في مذهبها زمن المأمون والمعتصم بل كانت معتزلية . ثم ان المذاهب لم تتخذ شكلها المعروف وتبدأ بالتبلور الا في عهد المتوكل وبعده . ولم يقو مذهب اهل السنة الا بعد ظهور الاشعري (أي حوالي سنة ٣٠٠هـ) وهو عهد متأخرعن زمن الحركة . ويمكننا القول بأن الخلفاء العباسيين الأوائل كانوا متقلبين لم يقرروا مذهباً رسمياً بعينه ؛ فالمنصور لم يقطع شعرة معاوية مع الراوندية المتطرفة وقرب في الوقت نفسه أصحاب الحديث . وسار المهدي والرشيد على نهجه . أما المأمون والمعتصم - وعهدهما عهد الحركة البابكية - فقد جعلان من مذهب الاعتزال مذهباً رسمياً ، فكيف نستطيع القول بأن السلطة سنيه وهي تذيق جماعة من أهل السنة عذاب « المحنة »؟ ولنا بعد هذا أن نسأل المؤلف هل المصادر الاخرى المعبرة عن وجهات نظر معارضة للعباسيين سياسياً أو وجهات نظر محلية ، كانت الى جانب البابكية؟ أو على الاقل امتدحت هذه الحركة؟ ان المؤلف نفسه يجيب عن هذا السؤال بالنفي . ويعترف بأنها ضد البابكية . فلماذا اذن يصب جام غضبه على فئة واحدة منهم؟؟!!

وتعميم آخر وقع فيه المؤلف في مغالطة تاريخية هو وصم جميع المؤرخين بمحاباة السلطة؟ ونحن هنا نسأل . . . هل كان الطبري محابياً للسلطة ، وهو يورد عشرات الروايات بل مئات الروايات عن الثوار والمتمردين من خوارج وأمويين وعلويين وفرس؟

وهل كان خليفة بن خياط محابياً للسلطة ، وهو يورد الرسائل المتبادلة بين السلطة والثوار الخوارج ، وفيها تهجم كبير على سياسة الخليفة وتدابيره؟!

وهل كان أبو زكريا الأزدي محابياً للسلطة حين يقول عن ولاة العباسيين بعد حوادث الموصل سنة ١٣٣هـ «كذب والله من زعم أن هؤلاء مسلمون» ؟!!

وبعد ذلك كله ندعو المؤلف لأن يتصفح كتاب ابن العبري المكتوب باللغة السريانية وكتاب ديونيسيس التلمحري في التاريخ (المكتوب باللغة السريانية) ، وتاريخ طبرستان ، وتاريخ ابن اسفنديار ، وكتاب كشف الغمة لسعيد بن سرحان الأزكوي وتاريخ سيستان وغيرها من كتب التاريخ المحلي . . . ندعوه ليتصفح هذه الكتب وسيتراجع حتماً عن ايراد مثل هذه التعميمات!!

وعن اليعقوبي «لا يتحامل بشدة»! والدينوري «قليل التحامل»! والشهرستاني في نقده للفرق ليس شديداً ولا يذكر بابك! وعن المسعودي أنه ذهب شخصياً الى مناطق البابكية ودون ما شاهده وسمعه(٢٣) .

فماذا يريد المؤلف أكثر من ذلك من المؤرخين . . . أليس ما أورده هنا مدحاً لهم واعترافاً بصحة الكثير مما رووه؟ على أن الخلاصة المدهشة التي يخرج بها القارئ لهذا الباب هو أن المؤلف لم يستطع أن يجد متهجماً حقيقياً على البابكية ومعادياً لها من بين المؤرخين وكتاب الفرق الا البغدادي وواقد التميمي . أما الثاني فكتابه مفقود ، ولا يستطيع أحد أن يحكم عليه حكماً قاطعاً الا بعد العثور عليه . وما يورده ابن النديم عنه لا يتعدى نتفاً ومقتطفات . أما البغدادي فلعله أكثر الكتاب الذين تلقوا التهم واللعنات من المؤلف على أنه يصبح وبصورة فجائية ، ثقة وموضوعياً حين ينقل رواية تقول بأن البابكية سمحوا للمسلمين ببناء المساجد!! (٢٤) .

ليت مؤلف البابكية لم يذكر شيئاً من الكلام العام الذي ذكره عن المؤرخين الرواد ، واكتفى بذكر المصادر التي اعتمد عليها ، وقرأ بين أسطرها وحلل مظانها ، ليخرج بكل تلك المبادئ الاجتماعية والاقتصادية للبابكية!! التي كما يقول ، كانت فوق مستوى مدارك العصر!! . . ليته فعل ذلك لكان إذن هدانا الى سبيل جديد نستقري به حقائق تعيد تقييم تاريخنا!!

حول الموقف من المؤرخين المحدثين:

يسرد مؤلف البابكية في صورة ببغاوية تتسم في كثير من الاحيان بالتشنج تهماً

متجنية على فريق كبير من المؤرخين العرب والمستشرقين[٢٥] . وهو في ذلك لا يخاصم المستشرقين الغربيين فحسب ، بل المستشرقين من أوروبا الشرقية كذلك . ولذلك نجده يصارع على أكثر من جبهة لكي يثبت دون جدوى صحة تحليله النظري . ولنبرز بعض آرائه في المؤرخين المعاصرين : يقول المؤلف بأن انتهاج المؤرخين للأسلوب اللاعلمي «يعزى الى تصديقهم روايات مؤرخي العصور الوسطى دون تمحيص أو تدقيق أو تعمق في معرفة مدى اتصال هذا المؤرخ أو ذاك بالسلطة ، وإلى أي فرقة أو مذهب ينتمي . كما ويرجع الى ضيق الأفق والانحدار الطبقي وتهيّب الرجعية والرأي المتزمت ومحاباة السلطة البرجوازية الرجعية»[٢٦] . ولذلك فهو يرى أنه «قلما تظهر أبحاث تاريخية تتسم بالتحليل العلمي والمنزه عن التحزب والروح الشوفينية والطائفية»[٢٧] . ولكن ماذا عن المستشرقين السوفييت؟ يقول مؤلف البابكية عن المؤرخ السوفييتي ديان ، الذي قال عن البابكية انها تهدف الى ازالة الحكم العربي : «هكذا وبكل بساطة وعدم ترو يقع العالم السوفييتي بشباك العلماء البورجوازيين ..»!

ولا حاجة لنا لتبيان مدى سطحية هذه التهم . . . على أننا نسأل المؤلف على ماذا اعتمد هو في كتابته عن الحركة البابكية؟ انه يريد من المؤرخين ألا يصدقوا روايات المؤرخين الأوائل . ولكنه هو نفسه لم يجد غيرها ، إننا ندعوه الى ذكر مصادر غير مصادرنا المعروفة بشرط أن تكون أسبق من عهد واقد التميمي واليعقوبي والطبري . . . فليأت بحججه قبل حجج هؤلاء المؤرخين؟؟ ولكن لماذا ننسى عدم الترابط في الافكار التي أوضحناها حين كلامنا عن المؤرخين الرواد . . .؟ ألم يتجن المؤلف على المؤرخين الأوائل ثم يوثقهم ويعتمد على رواياتهم بعد ذلك؟ وهكذا فعل مع المؤرخين المحدثين . ففي الوقت الذي يرى المستشرقين «علماء برجوازيين يبرقعون نواياهم ببهرجة علمية براقة» نراه ، كعادته ، يعتمد على آرائهم حين تناسبه فيعتمد على جولدتسيهر وكايتاني وغيرهما . ولعلنا نكتفي بذكر مثل واحد طريف في هذا الباب . فبعد أن يتكلم المؤلف عن أحد المستشرقين مشيراً الى أن أبحاثه مفعمة بوجهة النظر البورجوازية ، يعود فيقول أن هذه الابحاث لا تخلو من بعض التحليلات الصائبة[٢٨] . ويقتبس مؤلف البابكية تحليل هذا المستشرق عن مركز المرأة لدى الاسماعيلية ليطبقه بحذافيره على مركز المرأة

لدى البابكية!! فشتّان بين الاسماعيلة والبابكية!! وهل تجيز المنهجية العلمية استعارة أو اقتباس التحليلات التاريخية لحادثة معينة وتطبيقها بحذافيرها على حادثة أخرى دون روايات وبراهين . وربما كان للمستشرق رواياته الخاصة التي اعتمد عليها في تفسيره مركز المرأة لدى الاسماعيلية . ولكن كيف يجوز لمؤلف البابكية أن يستعير التفسير ويطبقه على البابكية دون أن تدعمه روايات موثوقة خاصة بالبابكية؟ فالمؤلف يقول أنه اقتبس «هذا التحليل البارع في الرد على اتهام الخرميين والبابكيين بمشاعية الزوجات» . ويكرر المؤلف فعلته غير المنهجية هذه حين يأخذ تفسيرات إنكلز (٢٩) حول أوضاع الفلاحين في ألمانيا ليطبقها على ظاهرة عدم تحمس الفلاحين للبابكية متناسياً الظروف السياسية والاقتصادية (الاقطاع) المختلفة بين أوروبا والشرق الاسلامي في العصور الوسطى .

فأية منهجية تلك التي يبشر بها السيد المؤلف؟ . . . انها منهجية جديدة لا تمت بصلة الى التفسير المادي للتاريخ بل تعتبر قسراً عليه .

حول طبيعة الحركة البابكية:

يؤكد المؤلف في أكثر من مناسبة بأن البابكية كانت «انتفاضة فلاحية» ضد التعسف والظلم الاداري وفداحة الضرائب بل هي «من أكبر انتفاضات الفلاحين الجماهيرية» ويعتمد على ما ذكره إنكلز عن (الحرب الفلاحية في ألمانيا)(٣٠)!!

ولكن كيف يمكن تطبيق ما حدث في ألمانيا على أحداث الشرق الاسلامي؟ ففي ألمانيا كانت هناك سلطة الكنيسة وسلطة الامبراطورية وسلطة الأمراء الاقطاعيين . ثم ان الاقطاع الاوروبي في مضمونه وظروفه وأبعاده ، يختلف عن النظام الاقتصادي في الشرق الاسلامي(٣١) ، والمؤلف يعترف بأن «الاقطاع» لم يكن متكاملاً في الشرق ولما يتبلور بعد في صيغته المعروفة .

على أن المؤلف لا يذهب مع إنكلز في تفسيره على طول الخط ، بل يناقض فكرة إنكلز القائلة بأنه لا يمكن دائماً تحريك جماهير الفلاحين ودفعهم الى الانتفاضة . . . لأن هذه الفكرة تقف حائلاً بين المؤلف وفرضيته القائلة «بأن البابكية انتفاضة فلاحية» ولذلك يرى المؤلف بأن مقولة إنكلز صحيحة كمبدأ عام ، ولكن لا يمكن استخدامها لنكران حقيقة تاريخية(٣٢) .

ويحق لنا أن نتساءل كيف يمكن أن توصف البابكية بكونها انتفاضة فلاحية وقد انضم اليها الاقطاعيون؟ وساعدها الامبراطور البيزنطي ، وقبل هذا الامبراطور إيواء فلول الهاربين من أتباع بابك بعد فشل الحركة . وان الامراء الارستقراطيين أسهموا في الحركة . وأن اصبهبذ طبرستان بشّر بتعاليم الخرمية وشجع عليها . وأن المازيار اشترك في حركة بابك . وأن عصمة الكردي مع عدد من الامراء اشتركوا فيها . وحتى نفر قليل من العرب أمثال ابن البعيث وحاتم بن هرثمة كاتبوا بابك وأسهموا في حركته (٣٣) .

ان المؤلف يدرك دون شك التناقض الواضح بين فرضيته بأن الحركة انتفاضة فلاحية وبين الحقائق التاريخية التي تظهر اسهام الأمراء والاقطاعيين والبيزنطيين فيها فيعزوها الى خوف الامراء من الحركة!! ويبرر ذلك بأن تحالفهم كان مؤقتاً لم يغير من طبيعة الصراع الطبقي (٣٤)!!! . وهكذا تطغى المذهبية على المنهجية فتزيف التاريخ .

واذا كان المؤلف يؤكد في أكثر من مناسبة (٣٥) بأن الارستقراطية الايرانية تعاونت مع الارستقراطيةالعربية بعد تأسيس الدولة العربية الاسلامية ، اذن فكيف يبرر وقوف جماعات من الارستقراطية الايرانية والطبرستانية والجرجانية والديلمية والاذربيجانية والكردية والأرمنية مع بابك؟ وهنا يسير المؤلف على خطين فكريين متناقضين . فنراه يترك تفسيره المفصل ليستند الى تفسير سياسي فيقول :

«ان الارستقراطية كانت تتضايق من سيطرة السلطة العربية»(٣٦)

وهكذا يرى بأن ارستقراطيي ايران اشتركوا في حركة بابك رغبة في التخلص من الحكم الاجنبي الذي حدد نفوذهم . وأن الارستقراطية الارمنية أسهمت في حركة بابك من أجل توسيع نفوذها وزيادة سيطرتها على الأراضي . ويتناسى «نزاع الطبقات» حين يتكلم عن القفقاس مصوراً الصراع بشكل سياسي لا يخلو من صبغة دينية(٣٧) .

ان المؤلف يرى بأن الارستقراطية الايرانية كانت مع السلطة العربية وضدها في نفس الوقت!! وازاء هذا الموقف غير المترابط لا يمكننا ان نتوقع أية نتيجة يمكن أن يصل اليها المؤلف .

واذا ما بحثنا عن الروايات التاريخية التي استند اليها المؤلف في اثبات دور

الفلاحين في الحركة التي يعتبرها «من اكبر انتفاضات الفلاحين الجماهيرية» لا نجد شيئاً ، ويعترف المؤلف نفسه بذلك ويلتجأ الى ملاذه الوحيد ألا وهو قول انكلز في بحثه عن الفلاحين الألمان الذي يقول فيه : انه لا يمكن دائماً تحريك الجماهير الفلاحية لأنها تعودت عبر السنين على الخضوع . . . بهذا الشكل يبرر المؤلف عدم وجود روايات واضحة عن اشتراك الفلاحين . . اذن كيف يحق له تسميتها «انتفاضة فلاحية» ؟ والفلاحون لم يسهموا فيها ، أو على حد تعبيره ، لم يسهموا جميعهم فيها أو أن الذين أسهموا فيها تخلوا عنها بسرعة[٣٨] .

ويتأسف المؤلف على قلة سفك الدماء في الحركة حين يتكلم عن دور المازيار الذي حرّض «الفلاحين» على قتل الاقطاعيين فيقول : «فلو انصاع الفلاحون لآراء المازيار وهو قتل أرباب الضياع جميعهم لربما كان للانتفاضة نتيجة أخرى» [٣٩] . ويرى المؤلف أن «برامج البابكية» لا يمكن أن تنفذ الا بالقضاء على الجبابرة وقتلهم[٤٠]

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا هو ما هي هوية المازيار؟ ألم يكن من الارستقراطية؟ ألم يكن اقطاعياً؟ وكيف يمكن لأمير اقطاعي أن يحرّض الفلاحين على قتل أبناء طبقته؟ ألا يخالف هذا صُلب «التفسير المادي» الذي يحاول المؤلف جاهداً تطبيقه على البابكية؟ أم أن هذه حالة استثنائية أخرى . أو ربما تحالف وقتي بين امير اقطاعي ثائر على طبقته وحركة جماهيرية؟ ألا يرى المؤلف بأن حث المازيار للفلاحين وتحريضه لهم دليل آخر على أن الفلاحين لم يكونوا متحمسين للحركة ولم تجذبهم مبادئها؟ وأن هناك عناصر وكتلاً لعبت دورها في الحركة علينا ألا نهملها؟

حول بعض مبادئ البابكية :

نود أن نؤكد منذ البدء بأن إلصاق النعوت على الظاهرة التاريخية ليس أمراً صعباً اذا ما اتبعت طريقة ذكية لانتقاء النصوص وحملت هذه النصوص أكثر من طاقتها واذا ما تمتع الكاتب بالقدرة على التأويل ، ولكن هذه الطريقة دون شك ليست الطريقة المنهجية في البحث التاريخي .

يتكلم المؤلف عن المزدكية باعتبارها الخلفية الفكرية للخرمية والبابكية . فالخرمية اذن

فرقة تطورت عن المزدكية في العصر الاسلامي . . . فماذا نعرف عن المزدكية وحليفتها الخرمية؟

ان الحقيقة الأولى التي أرى ضرورة سردها هي أن آراء المزدكية لم تصلنا واضحة تماماً وخاصة الآراء الاجتماعية والاقتصادية ، ولذلك لا أرى ضرورة الاندفاع في الدفاع عن المزدكية والاستغراق في خيال خصب في تصوير هذه الحركة . خاصة ونحن نعلم بأن الملك الفارسي [٤١] قباذ احتضن المزدكية ورعى زعماءها .

أما الحقيقة الثانية فأرى بألا ننظر الى المزدكية والخرمية من خلال منظار القرن العشرين ، وندافع عنها بلغة ومفاهيم ومقاييس القرن العشرين ، ثم نستنتج استنتاجات لا يفهمها الا رجل القرن العشرين . وهذا ما فعله المؤلف حين وصف الخرمية بأنها «فرقة ذات برامج اجتماعية ثورية»[٤٢] وحين تكلم عن برامجها وكأنه يتكلم عن حركة من حركات القرن العشرين . . .

هل يحق للمؤلف أن يصور لنا البابكية وكأنها حرب تحرير شعبية للتخلص من الاجنبي المحتل ، وأنه كان لا بد أن تحقق النصر لولا عدم تنظيمها وخيانة الاقطاعيين ، وأنها حرب عادلة الا أن الجماهير الفلاحية كانت مترددة ولم تندفع معها!! ولكن قضية «العدالة» لا تنتصر دائماً!!

ان المؤرخ لا يستطيع أن يصور لنا الاحداث التاريخية اذا لم يتفهم بعمق الروايات التي تتحدث عنها ويعيش في أجوائها وكأنه يعيش في زمنها الذي وقعت فيه ، وعلى ذلك وتجاه هذه المفاهيم المعاصرة التي يستعملها المؤلف لا نرى داعياً لمناقشته حول مفاهيم ليست من البابكية وانما ألصقها بها المؤلف لصقاً معتمداً على خيال خصب لا على مصادر خصبة .

ثم كيف توصل المؤلف الى الاستنتاج بأن كل قادة وجماهير الحركات الايرانية كانوا خرمية[٤٣]؟ وهل كان أمراء طبرستان أو اقطاعيو أذربيجان وأتباعهم من الخرمية؟ ومن أثبت له ان يوسف البرم كان خرمياً . ان العديد من المؤرخين يظهرونه خارجياً ، على أن معالجات المؤلف للحركات الايرانية قبل البابكية كانت سطحية وتتصف بالسرعة والتبسيط ولذلك لا تستحق الرد [٤٤] .

ولو التزم مؤلف البابكية الاعتدال والموضوعية في مناقشته لتعاليم البابكية، لوجد أن أكثر من مؤرخ يتفق معه، ولكنه يمضي في استطراداته الى أبعد الحدود فينفي كل ما يعتقد بأنه سلبي دون أن يشير الى مصدر واحد يعتمد عليه حين يقدم صورة بديلة لما تقدمه مصادرنا المعروفة!!

يقول المؤلف بأن البابكية طالبوا بالعدالة في توزيع النساء [٤٥]، ولا يذكر المصادر التي أوحت له بهذه الفكرة، ثم يعود فيقبل رواية الاسفراييني [٤٦] التي تقول بأن مشاعية النساء كانت في ليلة واحدة من ليالي السنة فقط!! وكأن حدوث الاباحة مرة واحدة في السنة ينفي صفة المشاعية والدعارة، فأي تفسير يقبل بهذا التخريج؟؟! هل تثبت المشاعية بعدد المرات، واذا حدثت مرة ألا يمكن أن تحدث مرات، ويظهر أن المستشرق بنياتوف [٤٧] كان أول من قبل بهذه الرواية التي تقول بأن المشاعية كانت عادة تطبق مرة واحدة في السنة بين الخرمية.

أوردنا فيما سبق بأن المؤلف يقتبس رأياً استشراقياً حول مركز المرأة عند الاسماعيلية ليطبقه على البابكية، ويرى بأن البابكية أعادوا للمرأة حريتها وحقوقها، ولكن أعداء البابكية صوروا هذه الحرية وهذا التقدير وكأنه مشاعية ودعارة!! فاقتبس تفسيراً عن الاسماعيلية، ان صح هذا التفسير، ليطبقه بطريقة «الاستعارة» على البابكية دون أن يبحث عن روايات يستند اليها. ان تعاليم البابكية التي تذكرها مصادرنا التاريخية تقول بأن المالك لا يستطيع أن ينفرد بما يقتني [٤٨] وتعتبر هذه التعاليم النساء من جملة المقتنيات. وبودنا أن نسأل المؤلف اذا طبق هذا المبدأ على النساء فماذا نسميه؟ ألا يسمى مشاعية؟ أو على أقل تقدير ألا يدل على ان الخرميين متساهلون في حياتهم الجنسية!!

وماذا عن الاقطاع..؟ يرى المؤلف أن الحكم العربي الاسلامي لم يجر تبدلات أساسية في الوضع الاقتصادي وأن الضائقة الاقتصادية استمرت. ويستخدم تفاسير تخص الاقطاع الاوروبي ليطبقها على «الاقطاع» العربي الاسلامي.. ولا نريد أن ندخل في تفاصيل الاختلافات الجوهرية بين الاقطاع الاوروبي والنظام الاقتصادي في الشرق الاسلامي، ولكن أحيله الى ما ذكره أحد الماركسيين من أن الفتوحات العربية أدت الى تحطيم الاقطاع وليس الى بدئه [٤٩]. أما اذا كان مؤلف البابكية يقصد الاقطاعات التي

ظهرت في العصور العباسية المتأخرة ، فهذا لا يدخل في نطاق بحثه لأنه لم يظهر في زمن حدوث البابكية وانما بعدها .

ويستطرد المؤلف في ذكر الحلول التي طرحتها البابكية للتخلص من الاقطاع!! موضحاً منهاجها على شكل مبرمج وشعارات متبلورة كأنه يتكلم عن حركة معاصرة ودون أن يذكر مصدراً واحداً يدعم آراءه[٥٠] . والمؤلف يدرك جيداً بأن ما قاله لا يستند الى مصدر ، ولذلك يتبرع لصياغة المفاهيم والتعاليم بلغته الخاصة مبرراً ذلك تبريراً طريفاً ، فهو يقول أن بساطة التعاليم البابكية انما تعود الى سذاجة مدارك العصر[٥١] وبساطة الناس في تلك العهود!! وهذا تخريج جديد وطريف يدافع به المؤلف عن افتقار البابكية للمبادئ .

وحين يقول المؤلف بأن المزدكيين استحوذوا على أراضي الارستقراطية واستغلوها مشاعاً يصطدم بعقبة كأداء في طريق تطبيق مذهبه ذلك أن المجتمع كان مجتمع العبودية ، وهو مجتمع تطور عن المشاعية ، ويجب أن يسير نحو الاقطاع - حسب مراحل التفسير المادي للتاريخ -[٥٢] فكيف يبرره المؤلف ؟ انه يستعمل اصطلاحاً آخر هو «العود الخاطىء» الي مرحلة قديمة (المشاعية) وهذا شيء طبيعي - في مفهوم المؤلف - بالنسبة لمدارك ذلك العصر!! وكأن «مدارك العصر» أصبحت (قميص عثمان) يلوح به المؤلف كلما أحس بحرج في موقفه!!بهذا المنطق اللاموضوعي يريد المؤلف أن يفرض تفسيره على الحركة البابكية[٥٣] ولعل في ذلك دليلاً آخر على أن هذا التفسير لا ينطبق عى البابكية ومنطلقاتها .

ثم ماذا عن مدارك العصر ..؟

قلنا بأن الاستنتاجات والفرضيات التي يريد المؤلف أن يقنعنا بها تشكو من عدة نقاط ضعف .. وأن تحليله كثير الثغرات ، ولذلك كله يعمد المؤلف الى التهجم على مدارك الناس ومستواهم في ذلك العصر كلما أعوزته الحجة والدليل والبرهان .

إن العصر الذي يتكلم عنه المؤلف يعتبر ذروة الحضارة العربية الاسلامية ، وأن ذلك العصر أنجب علماء مخضرمين أبدعوا في مجالات مختلفة انسانية وعلمية تعتبر حجر

الاساس في بناء صرح حضارتنا العالمية المعاصرة ، وان نسينا فهل ننسى آراء ابن حزم والجاحظ وابن المقفع وابن خلدون في الاصلاح السياسي والاجتماعي . فالجاحظ لا يرى في العنصر أو النسب الاساس في تقرير قومية الفرد ، بل ان لغته وثقافته وفكره واتجاهاته هي المحك في ذلك!! وضرب ابن خلدون على نفس هذا الوتر في (مقدمته) فقال ان الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين في القفر أما العرب الذين كانوا في معادن الخصب فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم . ويقول ابن حزم (الأحكام) ان الحد الأدنى من المعرفة لا بد أن يكون اجبارياً . فهل هناك آراء «تراثية» أكثر «معاصرة» من هذه الافكار؟ وكيف يستسيغ المؤلف ان يتهجم على هذه المدارك وأمثالها؟

ومن سبق ابن الهيثم البصري في أخذه بالاستقراء واعتماده على المشاهدة وفيما أورده من نظريات في الابصار وانعكاس الضوء؟ وهل تنكر اسهامات البيروني في الفلك والرياضيات التي دفعت هذين العلمين الى مراحل متطورة أو جهود جابر بن حيان الذي ثبّت دعائم علم الكيمياء الحديث؟ وهل عُرف علم الجبر في العالم قبل جهود الخوارزمي؟ ومن سبق الخازن في الاشارة الى أن للهواء وزناً وقوة رافعة؟ وليس قصدي أن أعدد انجازات الحضارة العربية الاسلامية وعلمائها في العصر الوسيط ، فإن ذلك الأمر اعترف به أعداؤنا قبل اصدقائنا ، رغم محاولات الاوروبيين في عصر النهضة طمس تلك الانجازات وذلك بطمس أسماء العلماء والكتب العربية والاقتباس منها أو ترجمتها دون ذكر عناوينها أو أسماء مؤلفيها ، ولكنني أرى أن المؤلف كان قاسياً في تصويره لمدارك العصر . ولعلني أذكره بأن كتابة التاريخ عند العرب بدأت بصورة جدية ومنظمة في عهد الاهتمام المتزايد بالعلوم والمعارف ، وأن المؤرخين عالجوا موضوعاتهم تحت ضغط نفس الدوافع التي أملت على زملائهم في بقية فروع المعرفة ممارسة نشاطاتهم العلمية . . وبإمكان أي باحث أن يجد الروح العلمي ماثلاً في الكثير من مصادرنا التي كتبها مؤرخون حقاً .

هل كان للعوامل الأخرى دور في الحركة البابكية؟

إننا نعتقد بأن الظاهرة أو الحدث التاريخي حدث معقد تعتوره عوامل عديدة فتؤثر

في سيره وتطوره ، منها العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية القومية والدينية وحتى النفسية . . وبمعنى آخر ان منهج البحث العلمي المعاصر يعتمد الاحتمال والتعدد في التفسير .

وقد يلعب عامل واحد دوراً بارزاً في ظاهرة ما ، ولكن ليس معنى ذلك أن نتزمت ونلتزم هذا العامل دون النظر في أثر العوامل الثانوية الأخرى . وقد حاول الكتاب الذي بين أيدينا أن يظهر الحركة البابكية كأنها نتيجة صراع طبقي عنيف ليس إلا . . ولكن ملاحظات واشارات أفلتت من قلم المؤلف كانت بمثابة مؤشرات على أن عوامل أخرى منها سياسية وقومية وشخصية لعبت دورها في تحريك بابك ومن حام حوله نود أن نشير إلى أهمها :

١ - يصوّر المؤلف الصراع بين السلطة العربية وأمراء القفقاس كصراع سياسي (٥٤) وليس طبقياً!!

٢ - يرى المؤلف بأن إسهام الارستقراطية الأرمنية كان بسبب تضايقها من سيطرة السادة العرب ، ومن أجل توسيع نفوذها فالصراع أرمني-عربي ذو صبغة سياسية[٥٥]!

٣ - يرى المؤلف بأن اصبهبذ طبرستان بشر بتعاليم الخرمية[٥٦] ومعنى ذلك أن أميراً ايرانياً محلياً يعارض السلطة العربية ، فينشر تعاليم مغايرة لعقيدتها (الاسلام) في محاولة للتخلص من سيطرتها!! وهذا صراع سياسي عنصري ديني .

٤ - يرى أن الارستقراطية الايرانية اشتركت في حركة بابك رغبة في التخلص من الحكم الأجنبي[٥٧] الذي حدد نفوذها ، فالسبب سياسي والصراع فارسي - عربي وليس طبقياً . وهنا يسير المؤلف على خطين فكريين متناقضين ، فأين التحالف والتعاون بين الارستقراطيتين العربية والايرانية الذي يكرره مرات في كتابه؟ ثم ان ما يخفق المؤلف في ايضاحه هنا هو كيف تثور الارستقراطية الايرانية وقد قرّبها العباسيون؟

٥ - يعترف المؤلف بأن العروبة والاسلام صنوان لا ينفصلان في تلك الفترة التي يبحثها حين يقول «ان الاسلام كان بالنسبة للثائرين دين الطبقة السائدة فكان اعتناق

الثائرين للخرمية في سبيل المعارضة الثورية»[٥٨] . ولكن المؤلف سرعان ما يستدرك ويقول بأن الثائرين كانوا ضد السلطة الاسلامية وليس ضد الاسلام كدين . ويحق لنا أن نسأله لماذا لم يعتنق الخرمية مذهباً اسلامياً مناهضاً لمذهب الدولة كالمذهب الشيعي العلوي أو الخارجي اذا كان هؤلاء غير مناهضين للاسلام كدين؟ ولعلنا نعلم بأن هناك الكثير من الفرس والترك والبربر اعتنقوا مذاهب اسلامية معارضة ليعلنوا عدم ولائهم للعباسيين .

ألم يكن اعتناق بابك وأتباعه للخرمية المتطورة عن المزدكية دليلاً على أنهم لم يكونوا فقط ضد العباسيين بل ضد سلطة العرب وضد الدين الذي يعتنقونه؟

ان الظاهرة التي غابت عن ذهن المؤلف هي ان مفهوم «الثورة من اجل انتصار العدالة» في المجتمع الاسلامي الوسيط كان يعني انتصار الاسلام على الانحراف ، وكذلك فإن كل حركات المعارضة أو الثورات ضمن الدولة الاسلامية كانت دائماً تظهر الحكام بمظهر غير الملتزمين بالشريعة ، المنحرفين عن الدين ، وانطلاقاً من هذه الحقيقة التاريخية فإننا نسأل المؤلف . . هل كانت البابكية من هذا النوع من الثورات؟ هل كانت ثورة تدعو الى تطبيق الاسلام الصحيح وتظهر العباسيين بمظهر المنحرفين؟ والجواب هو النفي . والنتيجة هي أن للبابكية أهدافاً وغايات لا تلتقي مع الدين الاسلامي والعروبة بشيء . اننا ندعو المؤلف أن يفكر ملياً في هذه المعادلة التي لا تقبل اللف والدوران!!

٦ - يقرن الكتاب الاسلام بالعروبة والسلطة حين يقول :

«وما كان الاسلام الا علامة امتياز للارستقراطية المنتصرة (العربية) والمذهب الرسمي للدولة التي تمثله»[٥٩] .

٧ - في معرض كلامه عن الحرب يشير صراحة أنها ضد العرب فيقول «خيانة الحلفاء الموقتين أضعفت الخرميين وساعدت العرب على بلوغ نقطة التحول في كفاحهم ضد حركة الشعب التحررية» .

٨ - إن منهج البحث التاريخي يشترط نقد الرواية نقداً داخلياً وخارجياً ثم قبولها أو

رفضها . أما الكتاب الذي بين أيدينا فيشك في الرسالة المرسلة من أخي الافشين الى أخي المازيار والتي يقول فيها «يعود الدين الى ما لم يزل عليه أيام العجم»(٦٠) دون نقدها أو ذكر سبب لرفضها .

ويفعل المؤلف الشيء نفسه فيما يخص القول المنسوب الى زوجة جاويدان «ان بابك سوف يرد المزدكية»(٦١) . والغريب أن المؤلف يقتبس بعضاً أو جزءاً من الروايات التي يرفضها حين يريد أن يعزز آراءه أو تفسيراته .

٩ - لا يمكننا أن نتوقع من المؤلف أن يعترف بأن بابك تحالف مع امبراطور الروم ، لأن ذلك يتعارض مع تفسيره بأن «البابكية حركة فلاحية طبقية» ولذلك نراه يزوغ ويلف ويدور ويبرر دون جدوى(٦٢) . فالمؤلف يقول ان الروم ساعدوا بابك ويبرر ذلك تبريراً ساذجاً حين يرى بأن الروم ما كانوا ليساعدوا بابك لولا أن المأمون ساعد توما الصقلي!! أما تبريره لقبول الامبراطور للخرميين الفارين لاجئين في الاراضي البيزنطية فهو متهافت ، حيث يقول ان الامبراطور أراد أن يستخدمهم في حروبه مع المسلمين!!

أما مساعدات الامبراطور لبابك في مهاجمة المسلمين «فهي نكاية بالمسلمين» وليس واجباً تجاه الحليف!! ولعلنا نذكر المؤلف بأن مصادرنا تشير بأن ثيوفيل ، امبراطور بيزنطة ، عقد اتفاقاً مكتوباً مع بابك ، ولم يكن الامر اعتباطاً أو بالسذاجة التي يتصورها (٦٣) !!

ولكن المؤلف لا يستطيع ان يصمد طويلاً أمام الوثائق ولذلك يعترف في النهاية بأن التحالف بين بابك والامبراطور كان لأن «اتفاق مصالح الطرفين في القضاء على الجيوش العباسية وتحطيم السيادة العربية تدعو الى قيام تحالف بينهما» (٦٤) . هذا ما قاله المؤلف بالحرف الواحد متناسياً الصراع الطبقي والتفسير المادي .

١٠- يشير المؤلف الى أن المازيارية في طبرستان تحالفت مع البابكية ، ويرى المؤلف نفسه أن المازيار أمير اقطاعي ارستقراطي . فكيف تسنى لبابك صاحب البرامج الاجتماعية والاقتصادية المعادية للاقطاع والارستقراطية أن يتحالف معه(٦٥) .

واذا كان هدف المازيار سياسياً ، وهو التخلص من السلطة العربية الاجنبية كما يرى المؤلف؟ فهل اتفقت أهدافهما؟ وبمعنى آخر هل أن عوامل سياسية دفعت الحركة اضافة الى عوامل أخرى؟ ولماذا لا يبرزها المؤلف ؟

١١- لقد انضمت فلول البابكية بعد اندحارها الى الامبراطور البيزنطي والي منكجور الفرغاني[٦٦] والي العباسيين على أذربيجان الذي تمرد سنة ٢٣٢هـ - ٨٢٨م .. والسؤال الذي يطرح نفسه هو أين بقيت عقيدة البابكيين وبرامجهم ، وهم ينضمون الى وال عباسي متمرد على السلطة؟ وما هي نقاط الاتفاق بينهم وبينه؟ ولعله في مستقبل الايام يظهر لنا من يصف حركة منكجور الفرغاني بأنها «انتفاضة اذربيجانية» جديدة !!

١٢- في معرض كلامه عن اشتراك بعض العرب في الحركة البابكية يحمّل النصوص أكثر من طاقتها ، ويحشر تعميمات عن اشتراك العرب لم يذكرها الرواة . بل انه يضع الكلمات في أفواه الرواة ويستعمل جملاً مثل «إن المؤرخين وإن لم يشيروا الى انضمام هؤلاء للحركة فإنهم (أي الامراء) حسب رأينا لم يكن أمامهم وقد انتفضوا على السلطة الا الانضمام لجيش الانتفاضة!! ..»[٦٧] إن منهج البحث التاريخي لم يشهد ، على ما أعتقد ، تفسيراً يتسم بعدم الترابط والسذاجة مثل هذا التفسير!!

انه تفسير ليس له مكان في منهج البحث التاريخي!! بل هو محض خيال . وعلى المؤلف ان يفرّق بين عصيان بعض الولاة أو تمرد بعض شيوخ القبائل وبين اشتراكهم في الحركة البابكية .

وليسمح لي المؤلف أن أسوق له عدداً من الروايات التي ترى بأن البابكية كانت مضادة للعروبة والاسلام . وكان على المؤلف أن يتعمق في مناقشتها أو دحضها لا أن يمر عليها مرّ السحاب .

١ - يشير بابك في رسالته الى تيوفيل امبراطور الروم قائلاً «ان ملك العرب (المعتصم) قد وجّه عساكره ومقاتلته ...»[٦٨] فهو حين يتكلم عن المعتصم يسميه ملك العرب .

٢ - تشير روايته الى ملاحقة السلطة العباسية للخرمية في عهد الرشيد حتى ان زعيمهم

جاويدان كان لا يستطيع جمعهم «خشية شر العرب»[٦٩] .

٣ - اعترف المازيار بعد أسره باتفاق المتآمرين على «أخذ الامبراطورية من العرب واعادتها لأكاسرة الفرس»[٧٠] . هذا مع العلم أن صاحب هذه الرواية كان مؤرخاً محلياً لا يميل الى العرب ، ولكنه مع ذلك يوضح نوايا البابكية بأمانة .

٤ - يؤكد المسعودي في رواية له أن الأفشين والمازيار اتفقا على احياء «مذاهب الثنوية والمجوس» [٧١] .

٥ - يروي الطبري رسالة تبودلت بين زعماء الحركة تقول :

«انه لم ينصر هذا الدين الابيض (الخرمية) غيري وغيرك وغير بابك» فالخرمية هي الدين الأبيض المعارض للاسلام دين المسودة العباسيين!! وتستمر الرسالة لتجعل هدف المتآمرين «أن يعود الدين الى ما لم يزل عليه أيام العجم» [٧٢] .

٦ - وحين سلم سهل بن سنباط الأرمني بابك الخرمي الى السلطة العباسية التفت اليه بابك وقال له «انما بعتني لليهود بالشيء اليسير» [٧٣] وهنا وصف بابك العرب المسلمين باليهود!!

٧ - وحين علم بابك أن الذي يتولى أمره في السجن شخص فارسي من الدهاقين قال : «الحمد لله الذي وفق لي رجلاً من الدهاقين يتولى قتلي» [٧٤] .

ألا يعتقد معي مؤلف البابكية بأن هذه الروايات وأمثالها تحتاج الى تأمل ومناقشة وتحقيق لكي تتبين حقيقة البابكية عن كثب؟؟

حول علاقة الخرمية بالدعوة العباسية :

يرى كتاب البابكية بأن الخرمية كانت المحرك للدعوة العباسية مستنداً الى أن خداش كان أحد دعاة العباسيين وقد قُتل متهماً بالخرمية [٧٥] . والواقع فإن هذا التفسير يشوه طبيعة الدعوة العباسية ، ذلك لأن دور خداش في الدعوة كان متقدماً . وأن الامام محمد العباسي تبرأ منه بعد مقتله وافتضاح آرائه ونبه الشيعة العباسية الى انحرافه . ثم ان الدعوة العباسية لم تكن ذات واجهة واحدة بل ظهرت بواجهات مختلفة ، ولذلك لا يمكن اعطاؤها لوناً واحداً متطرفاً!!

ويظهر أن المؤلف قد تجاهل التفسير الحديث للدعوة العباسية وهو تفسير اكثر شمولاً وتكاملاً فقد أثبتت مصادر [٧٦] حققت حديثاً أن القوة الضاربة في هذه الدعوة كانت تتكون من عرب خراسان ، وقد أسهم فيها الموالي ، وخاصة أولئك المرتبطين بالقبائل العربية في خراسان ، أيضاً ، ولكن دورهم لم يكن يماثل دور العرب ، وأود أن أؤكد على أن غالبية الموالي الذين اشتركوا في الدعوة العباسية كانوا من المرتبطين بالقبائل العربية ، وهؤلاء ذوو وضع خاص ليس كبقية الموالي ، فالمولى المرتبط بقبيلة عربية يعتبر جزءاً من القبيلة «فالولاء لحمة كلحمة النسب» وقد قرر عمر بن الخطاب اجراء مهماً في هذا الباب حين كتب الى العمال والولاة أثناء حروب التحرير والفتح الاسلامي : «ومن أعتقتم من الحمراء (الموالي) فأسلموا ، فألحقوهم بمواليهم لهم ما لهم وعليهم ما عليهم ، وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلوهم أسوة في العطاء» [٧٧] وهذا الاجراء أدى الى تلاحم كبير بين عرب القبيلة ومواليها ناهيك عما ينتج عنه من مشاركة في الآمال والآلام .

ان المؤلف يتبنى منذ البداية تفسيراً يتماشى تماماً مع وجهة نظر ولهاوزن العنصرية فيسرد معلومات عن التمييز الحاد بين العرب والموالي معتمداً على مصادر ثانوية مثل كتب جرجي زيدان وبعض المستشرقين ويرى أن «للأوضاع المزرية والانتهاكات الصريحة لحقوق الفلاحين الدور البارز في تحريكهم» ومن اجل ذلك أسهموا في الدعوة وكانوا عماد جيشها . ويعتبر فلاحي ايران أشد أنصار العباسيين دون أن يشير الى مصادره ودون أن يطلع عن المصادر الجديدة التي أظهرت حقائق جديدة .

وقد يكون هناك محرومون من الموالي ، ولكن كان هناك الى جانبهم محرومون من العرب الذين تسميهم مصادرنا «الضعفاء» . وهذا سر أدركته الدعوة العباسية[٧٨] وركزت على كسب الضعفاء من العرب والموالي معاً ، ولعل شعاراتها القرآنية واضحة .

(ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) .

والشعار الآخر :

(أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير) .

وهكذا لم يكن غالبية أتباع العباسيين ، كما يدّعي المؤلف ، من الايرانيين بل كانوا في الغالب من عرب خراسان المستقرين هناك منذ أجيال عديدة . أما فلاحو ايران فغالبيتهم لم تحرك ساكناً حين فجرت الثورة العباسية ، بل ان مدن ايران وجماهيرها لم تستغل فرصة الثورة العباسية لتهب مساندة لها .

والمؤلف يشارك الدينوري وحمزة الاصفهاني في تمجيدهما لأبي مسلم الخراساني تمجيداً مقصوداً . فقد اعتبر أبا مسلم الرجل الاول في الدعوة والعامل الحاسم في الانتصار ، بل ان المؤلف يتجاوز ذلك ليقرر بأن مقتل أبي مسلم كان أحد الادلة على تنكر العباسيين للشعب (٧٩) . أي شعب؟ الشعب الايراني أم الأذربيجاني أم العربي؟! ومتى كانت مصالح الشعوب مطابقة لمصالح أبي مسلم؟!

والواقع أن أبا مسلم لم يلتحق بالدعوة في خراسان الا بعد ربع قرن من بدئها . وبعد وصوله الى خراسان كان في معية الرجل الأول سليمان بن كثير الخزاعي العربي (نقيب النقباء) ولماذا هذا التركيز على فرد بعينه ومصادرنا تشير بأن قيادة الحركة كانت جماعية يرأسها مجلس النقباء الاثني عشر ؟؟

وعلينا أن نفرّق بين اتخاذ اسم أبي مسلم رمزاً لحركة معارضة ايرانية وبين ارتباطه بها . فأبو مسلم لم ترتفع أسهمه وتزداد شعبيته الا بعد مصرعه على يد المنصور وعندئذ فقط اصبح رمزاً للمعارضة الايرانية ومنقذاً منتظراً للايرانيين !! أما قبل ذلك فقد حارب أبو مسلم في خراسان جيوب الراوندية كممثل ووال للعباسيين هناك .

ولا يصح لنا اعتبار مقتل أبي مسلم ، كما يرى المؤلف ، منعطفاً مهماً أثار الحركات في ايران ، بل ان ذلك يرجع الى الوعي والتحسس الجديد الذي أوجدته الثورة العباسية ذاتها .

حول الحركة الشعوبية:

ينطلق المؤلف من الفرضية القائلة بأن الحركة الشعوبية لم تكن واحدة في كل عصور التاريخ الاسلامي ، ويفرّق بين مرحلتين : الأولى العصر الاموي وصدر الدولة العباسية ، وهي هنا ذات طابع «تقدمي» تمثل نضال الشعوب ضد التسلط وضد «التعصب الشوفيني» الذي مارسته الارستقراطية القبلية العربية . أما المرحلة الثانية فبعد العصر

العباسي الأول حين تحولت الشعوبية فجأة فأصبحت «رجعية» تعكس ذهنية «الارستقراطية الايرانية» الملتصقة بالبلاط العباسي والتي استخدمت امكاناتها المادية لشراء أقلام المثقفين والكتاب وأغرتهم ليكتبوا في مثالب العرب ويشككوا في دورهم الحضاري في التاريخ[٨٠] .

ومعنى ذلك أن الشعوبي في العصر الأموي وصدر العصر العباسي ليس كالشعوبي في بقية فترات العصر العباسي!! والشعوبي من العوام ليس مثل الشعوبي الارستقراطي ، فالأول شخص غير متعصب ضد العرب ، وانما يطالب بالمساواة! . أما الثاني فهو شوفيني متعصب!!

على أن المؤلف سرعان ما يقع في التناقض قبل أن يفسح لنا المجال للرد عليه . فقد كرر مراراً مقولة أن العباسيين قربوا الارستقراطية الايرانية ، فكيف يفسر لنا الآن تآمر هذه الارستقراطية ضدهم وقد قرّبوها وتعانوا معها؟ هل أن هذا من باب «اتق شر من أحسنت اليه» أو كما يقول المؤلف حين يدرك وقوعه في التناقض بأن السبب نفسي محض ، فالارستقراطية الايرانية كانت تعاني من «حساسية تجاه الأصل (العنصر) نتيجة نظرة الازدراء والتحقير التي كانت تمارسها الارستقراطية العربية على كل ما هو غير عربي»[٨١] وهكذا يتناسى المؤلف تفسيره الطبقي ليعمد الى تفسير نفساني ، ثم لا يلبث أن يعرج الى تفسير عنصري (عرب ضد فرس) لا يختلف عن التفاسير العنصرية لفان فلوتن وولهاوزن .

اننا لا نتفق مع المؤلف على اعتبار الشعوبية «نضالاً ضد التسلط»[٨٢] لأنها تحمل في بذورها عناصر عنصرية معادية للعرب سواء اعتنقها العوام أم الكتّاب أم الارستقراطية . وهي في حقيقتها تمثل جهود فئة معينة من الأعاجم لفرض سيطرة التقاليد غير العربية (خاصة الفارسية) وبعث البناء الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يحويه من مراتب طبقية متمايزة واحلال روح الثقافة الفارسية محل روح الحضارة العربية الاسلامية . ولعل النتائج التي ترتبت على النشاط الشعوبي أكبر دليل على أهدافه ومراميه ، فقد انبعثت المانوية من جديد في العراق ، وانتشرت روح الاستخفاف بالدين ، ووجهت انتقادات لاذعة للتقاليد والأمجاد وحتى الانساب العربية . فماذا نسمي كل ذلك [٨٣]؟!!

حول الحرب الأهلية:

وعلى الأساس نفسه ، فلا يمكن ان نقبل التفسير الذي يصوّر النزاع بين الأمين والمأمون والحرب الأهلية التي أعقبته على أنه صدام بين الارستقراطية الايرانية والارستقراطية العربية كما يحاول المؤلف أن يصوّره . وهنا يناقض المؤلف نفسه في نقطتين رئيسيتين :

الأولى : أنه وقع في شراك التفسير العنصري (عرب ضد فرس) فكيف يقول هذا وهو المؤيد للرأي القائل «الشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم» .

الثانية : أنه تناسى مقولته السابقة وهي أن الارستقراطية الايرانية اختارت الطريق السلمي للتنكيل بالارستقراطية العربية عن طريق الشعوبية . فهو يظهر هنا أن الارستقراطية الايرانية تستعمل السلاح لا الفكر والقلم ضد العرب وسلطتهم . فأي التفسيرين يريدنا أن نصدق ؟؟

إن تصوير الحرب الاهلية وكأنها نزاع عنصري يجانب الواقع التاريخي ويردد تفاسير تقليدية أكل الدهر عليها وشرب ، فكيف يقبلها المؤلف وهو المبشر بالتفسير المادي؟ فمن الممكن أن يفسر النزاع على أنه نزاع بين كتلتين متضاربتي المصالح يتمثل في كل منهما العرب وغير العرب . ولا بد لنا أن نقول بأن اصطلاح «الارستقراطية العربية البغدادية» اصطلاح غريب لم يرد في كتب المؤرخين الرواد ولا المحدثين ، ويظهر لأول مرة في هذا الكتاب . أما الاصطلاح المألوف فهو «أهل بغداد» وهو اصطلاح تاريخي له دلالته ، وهو لا يمثل الارستقراطية فحسب بل جماهير بغداد بالدرجة الأولى . فكيف يسوغ للمؤلف استبداله باصطلاح من بنات أفكاره[٨٤]؟؟

حول الأوضاع في الأقاليم:

ومن أجل أن يبرر المؤلف اشتراك بعض سكان الاقاليم التي وقعت فيها الحركة البابكية[٨٥] في هذه الحركة ، يبالغ في تصوير تردي الاوضاع في هذه الاقاليم بل وفي الاقاليم الأخرى البعيدة عن موقع الحركة ، فالايرانيون «كانوا يقاسون من ثقل الضرائب والجور الاقطاعي والتعسف الحكومي» والديالمة كانوا «يقاسون شظف العيش نتيجة

الارهاق الاقطاعي واستغلاله وجور السلطة» . أما الشعب الأرمني فكان «يئن من ارهاق وتعسف الاقطاع والسلطة» وأهل مصر عانوا من «تفاقم الجور الاقطاعي والتسلط الحكومي» . وللقارئ أن يلاحظ التشابه في الصفات والنعوت التي يستخدمها المؤلف ، وهي لا تظهر في كتابه بهذا الشكل الطريف ، لأنها تستخدم في صفحات متباعدة . أما وقد جمعت هنا ، فهي لا تعدو أن تكون تكراراً مملاً وألفاظاً دون دلالات!!

وشيء آخر أكثر مللاً الا أنه طريف في الوقت نفسه لكونه جديداً وهو استعمال المؤلف لكلمة (لا بد) [٨٦] أكثر من مرة حين لا يجد سنداً تاريخياً فهي بدعة جديدة تضاف الى ما ابتدعه سابقاً من مقاييس ، فهو يقول ، مثلاً عن الأكراد انهم «يقاسون من شظف العيش» ولا بد أنهم قد أسهموا في الحركة البابكية . ويقول عن الزط في العراق «لا بد أن الجور قد لحقهم ، ولا شك ، مما حدا بهم الى التذمر والاحتجاج ثم الانتفاض» ولا بد هنا تأتي محل السبب حين لا يجد المؤلف أسباباً أو سنداً تاريخياً لما يريد أن يقوله!!

ولكن لماذا كل هذه المبالغة والتكرار الممل؟ ان التفسير رأي ، وهو بهذا فرضية تعرض احتمالاً من جملة احتمالات ، ولذلك لا ينبغي لنا أن يأخذنا حماس المذهب فننسى المنهج وأصول البحث .

ثم اذا كانت الاقاليم كلها تعاني هذه المعاناة التي يصورها المؤلف ، فمن أين جاء ذلك المجتمع الذي أنجب العلماء والأدباء والمفكرين؟وكيف انتعشت التجارة؟ وما هي الظروف التي أغرت العرب بالاستقرار واحتراف الزراعة والتجارة والحرف ، وخاصة في العصر الذي يتكلم عنه المؤلف (العصر العباسي)؟

حول المحاباة لبابك:

يكرر الكتاب أكثر من مرة دعوة الدكتور طه حسين «وأيسر ما يجب على المؤرخ المحقق أن يسمع أو يقرأ ما تحدّث به أو كتبه المنهزمون والمنتصرون جميعاً» وهذه دعوة الى اتباع المنهج العلمي في الكتابة التاريخية ، ولكن بدلاً من أن يطبقها المؤلف ، نراه يقع في العادة السيئة وهي الاعجاب برجل العصابات المتمرد على السلطة المركزية ، ضارباً عرض

الحائط محاولة تقويمه أو اعطائه حق قدره استناداً الى الوثائق المتوافرة لديه .

فمنذ الصفحات الأولى يواجه القارئ المحاباة لبابك فنقرأ [٨٧] «قامت . . . انتفاضة واسعة ضد الخلافة العباسية واستمرت حوالي ٢٠ عاماً ناضلت الشعوب فيها تحت قيادة الشاب الباسل بابك نضالاً مستميتاً من أجل الحرية» . وفي مناسبة أخرى يسمي المؤلف بابكاً بطلاً ويصور لنا أسره تصويراً رومانتيكياً فيه الكثير من الخيال الذي لا يستند على روايات تاريخية ، فيقول :

«وتحول البطل في قلعته الخاوية المهدمة ، وسرت بخاطره سني النضال المريرة الطويلة ، وكيف كان اسمه على طرف كل لسان» [٨٨] .

ولكن البطل في التاريخ هو الرجل الصانع للأحداث [٨٩] . رجل أفعاله هي نتائج طاقات وملكات متميزة وارادة قوية وشخصية بارزة ، والذي تستطيع أن تنسب اليه نفوذاً طاغياً مؤثراً في تقرير مفصل أو حدث ما . فهل تنطبق هذه الصفات على بابك الخرمي وأفعاله؟؟

ولم يكن بابك الخرمي وحده من أصبح مهدياً منتظراً بعد مقتله ، فقد عُدّ أبو مسلم الخراساني قبله منقذاً منتظراً للايرانيين . وكان هناك منقذون مهديون لدى الكثير من الجماعات ، فهناك السفياني المنتظر الذي تترقبه الجماعات الموالية للأمويين ، وهناك المهدي المنتظر للشيعة العلوية ، والمنصور الذي تنتظره القبائل اليمانية ، والتميمي الذي تترقبه بنو تميم هكذا [٩٠] .

ويبالغ المؤلف في تصوير خطورة البابكية على السلطة المركزية ، وأن القبض على بابك كان مبعث ارتياح بالغ لدى الناس . وحين يتكلم عن الأراضي التي استولى عليها بابك يستعمل اصطلاحاً حديثاً وغريباً هو «الأراضي التي حررتها الانتفاضة» أو الجزء المحرر[٩١]!! انطلاقاً من فهمه للحركة بأنها حركة تحررية جماهيرية!! والواقع أن الحركة لم تكن بالخطورة التي يصورها المؤلف ، كما وأن الخلافة استطاعت قمع حركات متعددة واضطرابات في أماكن أخرى خلال فترة الحركة البابكية .

ومع أن الدينوري قليل التحامل على البابكية باعتراف المؤلف نفسه ، فإن روايته عما

قام به بابك من سفك للدماء ينكرها المؤلف . يقول الدينوري عن بابك «استفتح أمره بقتل من حوله بالبذ» (٩٢) . واذا سلمنا جدلاً بأن هذه الرواية موضوعة ، فماذا يقول المؤلف عن رواية ابن العبري (٩٣) خاصة أنه مؤرخ لا تتصف كتاباته بالولاء للسلطة العباسية بل على العكس ، ولذلك فإن تأكيد ابن العبري باتباع الخرمية لسياسة القتل والتمثيل شيء له مغزاه بالنسبة للحركة!!

ولكن مؤلف البابكية ينفي هذه التهمة أصلاً مشيراً الى أن الخرمية كالمزدكية تكره سفك الدماء ، ونحن نترك المؤرخين يردون عليه ، يقول ابن النديم : صحيح أن لخرمية لا تعرف سفك الدماء ، ولكن بابك أحدث في مذاهبها القتل والغصب والحروب والمثلة!! ويؤيده في ذلك المقدسي مشيراً الى ان الخرمية لا تتورع من سفك الدماء عند عقد راية الخلاف (٩٤) .

وتجاه هذه الأدلة الدامغة لا يستطيع المؤلف الا أن يعترف بالقتل وسفك الدماء الذي أحدثته البابكية فيعزوه الى «قطاع الطرق واللصوص الذين اندسوا في صفوف الحركة» (٩٥) !! وهل انضم هؤلاء بدون علم بابك؟ أو أنه كان لا يعلم بجرائمهم؟ ومن هو اذن المدبر والمنظم لفعاليات البابكية؟ ان التاريخ لا يقبل من المؤلف مثل هذه المحاباة وهي لا تنطبق مع الشعار الذي اقتبسه من طه حسين . ان الامانة العلمية التي أنكرها مؤلف البابكية على غالبية المؤرخين لا تستسيغ مثل هذا الموقف .

وبعد فإن الروايات التي تسمّي بابك «ملكاً» والروايات التي تقول بأنه سمّي دهقاناً (٩٦) تشير الى طموحات دنيوية واسعة لديه تثير أكثر من تساؤل حول الصورة التي ظهر بها بابك (صورة القائد المثالي والبطل المحرر) في كتاب البابكية موضوع المراجعة هذه!!

حول نتائج البابكية:

يرى المؤلف ان البابكية كانت منعطفاً مهماً وحدثاً أدى الى «زعزعة الخلافة وتخريبها» وأنها أفقدت الخليفة منزلته وسلطت عليه القادة الأتراك وشجعت أمراء الأطراف على «الاستقلال» (٩٧) .

والواقع أن لتدهور الخلافة العباسية أسباباً أبعد من الحركة البابكية وأعمق منها . وأن التدهور السياسي والاداري بدأ قبل حركة بابك وفي خلافة الرشيد بالذات . وليس هنا مجال البحث في ذلك ، ولكننا نقول بأن الخليفة العباسي لم يفقد منزلته ونفوذه في هذه الفترة ، وأن المأمون والمعتصم كانا من الخلفاء الأقوياء ، ولا نعلم عن تسلط قادة أتراك عليهما .

أما نزعة الانفصال التي يسميها المؤلف «الاستقلال»! فهذه بادرة بدأت كذلك قبل عهد البابكية كما هو معروف تاريخياً ، ولكل ظاهرة انفصال في الولايات الشرقية والغربية أسباب وظروف خاصة بها وبالوضع العام للسلطة المركزية ، ولا يمكننا أن نقبل هذا التفسير الاحادي النظرة ، والذي يقول بأن انفصال الولايات جاء نتيجة للبابكية!!

استدراكات أخرى:

– وجهة نظر عربية! يشير المؤلف في مقدمته بأنه في كتابه البابكية ينطلق من وجهة نظر عربية . ولكن استعراض الكتاب لا يؤيد ذلك .

فوجهة النظر العربية لا تسمي الفتوحات الاسلامية عملية «احتلال»[٩٨] فلم تكن فتوحات العراق والشام ومصر الا عملية تحرير لأراض تسكنها قبائل عربية اغتصبها الساسانيون والروم ، وعمليات تحرير لقبائل وقعت تحت نفوذ ساساني وبيزنطي . ان من الباحثين ، ومنهم مؤلف الكتاب من يربط صلة العرب بالعراق والشام بالثلاثة عشر قرناً الماضية ، أي منذ الفتوحات الاسلامية فحسب ، والواقع أن صلة العرب بهذه الأقطار أقدم من ذلك بكثير ، فهناك قبائل نزحت الى العراق وبلاد الشام من الجزيرة العربية منذ فجر التاريخ ، وهناك امارات عربية تكونت في أطراف العراق والشام ، وهناك قبائل استوطنت أنحاء مختلفة منهما قبل عهد الفتوحات . وقد وجد العرب المسلمون عند تحريرهم العراق أن سكانه المقيمين فيه يمتون اليهم بصلة الدم ، وأنهم عربيو الأصل والجذور .

ووجهة النظر العربية لا تنظر الى الفتوحات العربية على أنها كانت أولاً وقبل كل شيء «للحصول على خيرات البلدان المفتوحة»[٩٩] فمع ادراكنا لأهمية العامل

الاقتصادي ، نرى أن هناك عوامل عديدة حركت هذه الفتوحات .

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا : لماذا يعتقد المؤلف أن غالبية الذين التفوا حول بابك كانوا من المؤمنين بآرائه ولم تبهرهم المنافع المادية التي يمكن أن يجنوها من حروب بابك ، ولا يعتقد ذلك بالنسبة للفتوحات العربية بل على العكس فهو يدعي بأن غالبية الذين اشتركوا فيها جاءوا للحصول على خيرات البلدان المفتوحة؟ لماذا لا نقول بأن هناك من العرب ممن اشترك في الفتوحات من يركض وراء المطامع المادية ، ولكن حتماً ليس كل العرب؟

ووجهة النظر العربية لا تصف النشاطات التي قام بها بابك بأنها نضالات وعمليات تحرير قام بها «بطل باسل قاد نضالاً مستميتاً من أجل الحرية» ولا ترى في الأراضي التي استولى عليها« أراضي محررة» (١٠٠) .

ووجهة النظر العربية لا تصف سياسة العرب بأنها «أساليب الاستغلال بوحشية . . .» (١٠١) وأن حكمهم كان يتسم «بالتسلط» و «التعصب الشوفيني» بل انه كان حكماً تعسفياً جائراً مبنياً على احتكار الشعوب ونهب خيراتها» . ويرى في الأمويين «أنهم تسلطوا على الشعوب وأذاقوها مر العذاب ونهبوا خيرات البلدان وأغرقوا القارات بسيول من الدماء» (١٠٢) وتتهم كل الخلفاء تقريباً «بتطبيق سياسة البطش والغدر والنهب . .» .

والمؤلف بذلك يخالف مؤرخين من أمثال بندلي جوزي فيما كتبوه ، ولذلك فإن رأيه في جوزي رأي قاس حين يقول : «ان كتابات جوزي لا تخلو مع الأسف من أمثال هذه الأخطاء والتناقضات!!» (١٠٣) .

– يشكك المؤلف بالأرقام حين يذكر عدد القتلى الذين قتلهم بابك (١٠٤) ولا يشكك بالأرقام حين تذكر عدد أتباع بابك!!

– يرى المؤلف أن بابك استطاع أن يقاوم عشرين سنة لدقة تنظيمه وحسن سياسته ، ولكنه يعود فيعزو طول المدة الى المراوغة والمماطلة لا للدقة والتنظيم ، بل انه ينتقص من الضبط والتنظيم في الانتفاضة ليبرر فشلها (١٠٥) .

- ان تحليل المؤلف لاخفاق البابكية عسكرياً ناقص ، والواقع فإن التركيز يجب أن يكون على استخدام العنصر التركي وهو العنصر المحارب في جيش المعتصم وعلى قابليات المعتصم العسكرية ، فقد كان المعتصم منذ بدايات نشوئه رجل حرب ، وهذه الصفات مكنته من القضاء على البابكية . ان المؤلف لم يستوعب خطط المعتصم ومظاهر اهتمامه وجديته وحسن تدبيره للحرب وحسن اختياره للقادة والولاة .

الخاتمـــة:

عزم مؤلف كتاب البابكية على أن يطبق المذهب المادي في التفسير التاريخي على حركة بابك الخرمي ، ولما لم يجد استجابة لفكرته المسبقة هذه في مصادرنا التاريخية العربية وغير العربية ، تهجّم على مؤرخينا الرواد متهماً اياهم بما يحلو له من تهم . . ثم تهجم على العصر الذي عاشوا فيه ووصف مدارك ذلك العصر بالسذاجة ، لأنها لم تستوعب برامج البابكية الاجتماعية والاقتصادية ولم تفهمها!! وعرّج المؤلف على المؤرخين المحدثين الذين استندوا على روايات المؤرخين الرواد ، فصبّ عليهم غضبه ولعناته .

ثم قرر ان يستعمل خياله في الاستنتاج والتفسير ، فحمّل الروايات أكثر من طاقتها ، ووضع في أفواه الرواة تعابير لم يحلموا أن تُنسب اليهم في يوم من الايام . . . كل ذلك من أجل أن يطبّق تفسيره . . . ومع ذلك ، وبعد كل ذلك ، فشل المؤلف في محاولته هذه ، ووقع في تناقضات أخفق في ايضاحها أو تبريرها .

يعلن الكتاب منذ البدء عن التزامه باستخدام المنهج العلمي والنظرة العربية باعتباره نموذجاً من نماذج الدراسات الجامعية لأنه أطروحة لنيل درجة الكانديدات . . . الا أن ما يخرج به القارئ هو : رغم أن الدراسة هي نتاج جهد صبر وقراءة مستفيضة وربما استغرقت كتابتها سنين كما هو الحال في الاطروحات الجامعية . فإنها (أي الدراسة) تتميز بغياب المنهج الذي ينظم التحليل ويشد الوقائع والمواد التي اعتمدها المؤلف في وحدة تحليلية متماسكة تمكن من تكوين النظرة الشمولية في ربط وتفسير ما توصل اليه من حقائق ومؤشرات .

ان الموقف الذي نرتضيه فيما يخص المنهج العلمي هو أن يقود المؤلف قارئه الى التفسير الذي يريده . أما مؤلفنا فقد بدأ من حيث كان يجب أن ينتهي . .!! بدأ من الفرضية وليس من المادة ، بينما المنهج يقول بأن التفسير يأتي تالياً لثبوت الواقعة التاريخية بأسانيد مقبولة .

لقد كان من الممكن ان تكون هذه الدراسة اسهاماً حقيقياً في ايضاح طبيعة الحركة البابكية لولا الفكرة المسبقة التي تسيطر على ذهنية المؤلف ، ولولا الاندفاعات والتشنجات الذاتية التي يحس بها القارئ في كل فصل من فصول الكتاب . كل ذلك جعل الكتاب نموذجاً من نماذج «الانتهازية الفكرية» التي يمكن أن تكون قادرة -الى حين- على اقناع الكثير من القراء بأن الحركة البابكية حركة ذات برامج اجتماعية واقتصادية متبلورة وعادلة أراد لها بابك أن تكون بديلاً لسلطة العباسيين وعقيدتهم . وأن البابكيين حققوا مكاسب سياسية واجتماعية واقتصادية لا يستهان بها ، ولكنهم أخفقوا على الصعيد العسكري!! ولكن هيهات أن يصمد طويلاً ، فهو لا يلبث أن يفتضح أمره وتستبين هويته أمام النقد المنهجي . أما الموقف الذي نرتضيه فيما يتعلق بالنظرة العربية . . فنقول بأن النظرة العربية نظرة متفتحة غير متزمتة تعالج الجوانب المختلفة للظاهرة التاريخية والتراثية من خلال منظار مستقبلي لا يطغى فيه الجانب المذهبي على الجانب المنهجي وتتحكم فيه روح البحث العلمي الصحيح . . وهذا أمر لم نجده في كتاب البابكية .

هوامـــش

١ - فان فلوتن ، السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ، (مترجم) القاهرة ١٩٣٤ .

٢ - ولهاوزن ، الدولة العربية وسقوطها ، (مترجم) دمشق ١٩٥٦ .

٣ - سعيد نفيسي ، بابك خرم دين دولار ، أذربيجان ، طهران ١٣٣٣هـ .

Sadighi: Les Mouvements Religieux Iraniens du IIe et IIIe Siecles de L'Hegire, Paris, 1938-Spuler: Iran in fruh-Islamischer Zeit, Wiesbaden, 1952.

عباس - خليلي : ايران وإسلام ، طهران ١٣٣٦هـ .

٤ - بونياتوف ، أذربيجان في القرون السابع - التاسع ، باكو ١٩٧٥ .

٥ -حسين قاسم العزيز ، انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية ، بغداد ، بيروت ١٩٧٤ .

٦ - ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٩٤ ، نقلاً عن واقد بن عمرو التميمي .

٧ - Sadighi: Op. cit., PP. 187ff.

٨ - ابراهيموف وتوكار جفيسكي ، بسالة ورجولة الأذربيجانيين ، ١٩٤٣ .

٩ - حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص٤ ، ١٩٧٤ .

١٠- المصدر السابق ، ص١٢ .

١١- المصدر السابق ، نفس الصفحة .

١٢- المصدر السابق ، ص١٤ .

١٣- الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص١٢٢٧ ، طبعة ليدن .

١٤- الطبري ، تاريخ ، القسم الأول ، ص٨٨٦ ، طبعة ليدن .

١٥- المصدر السابق ، ص٨٨٥ .

١٦- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٥٠ ، ١٥١ ، ١٧٥ .

١٧- المصدر السابق ، ص٢٠٢ . راجع كذلك : الصفحات ١٢٧ ، ١٣٨ ، ١٨٩ .

١٨- المصدر السابق ، ص١٤ .

١٩- المصدر السابق ، ص١٣ .

٢٠- المصدر السابق ، ص١٣ ، ٢٣٥ .

N. Cohen: The Pursuit of the Millennium, London, 1962. -٢١

٢٢- حسين قاسم العزيز ، ص٤ ، ١٢ .

٢٣- المصدر السابق ، ص١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ .

٢٤- المصدر السابق ، ص١٨ .

٢٥- المصدر السابق ، ص ٤ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٥ .

٢٦- المصدر السابق ، ص ٢٩ ، ١٢٠ .

٢٧- المصدر السابق ، ص٢٩ .

٢٨- المصدر السابق ، ص١٠ .

٢٩- المصدر السابق ، ص٢١-٢٢ .

٣٠- المصدر السابق ، ص٢١ .

٣١- راجع : كوبلاند ، الاقطاع في العصور الوسطى في غرب اوروبا (مترجم) القاهرة ١٩٥٨ .

٣٢- حتى بالنسبة الى (انكلز) يسير المؤلف على نهجه السابق بالاستعانة بالاراء حين توافقه ثم مهاجمتها حين لا توافقه .

٣٣- راجع : كتاب البابكية ، الصفحات ٢٣ ، ٢٥ ، ١٠٢ ، ١٥٤ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٥٢ .

٣٤- المصدر السابق ، ص٦٢ ، ٢٠١ .

٣٥- المصدر السابق ، ص ٥٤ ، ٨٦ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ١٤٢ .

٣٦- المصدر السابق ، ص١٤١ .

٣٧- المصدر السابق ، ص ١٠٢ ، ١٧١ .

٣٨- المصدر السابق ، ص١٩٣ ، ٢٠٣ .

٣٩- المصدر السابق ، ص٢٥٣ .

٤٠- المصدر السابق ، ص١٥٥ .

٤١- كريستنسن ، ايران في عهد الساسانيين ، (مترجم) ص٣٣١ فما بعد .

٤٢- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٢٣ ، ١٣٠ .

٤٣- المصدر السابق ، ص١٤٢ .

٤٤- المصدر السابق ، ص١٤٤ . قارن معالجات صديقي ، المصدر السابق ، لهذه الحركات الايرانية .

٤٥- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٤٠ .

٤٦- الاسفراييني ، التبصير بالدين ، ص٦٢ ، القاهرة ١٩٤٠ .

٤٧- انظر : مجلة الثقافة الجديدة ، العد ٢٧ ، ص٣٩ فما بعد ، بغداد ١٩٧١ .

٤٨- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١١٨ .

٤٩- اميل توما ، العرب والتطور التاريخي ، (مترجم) حيفا ١٩٦٢ .

٥٠- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٠٦ .

٥١- المصدر السابق ، ص١٠٦ ، ١١٩ .

٥٢- المصدر السابق ، ص١٠٦ ، ١١٩ .

٥٣- ولعل أحسن تفسير للعلاقة بين التفسير المادي والحركة البابكية هو الاصطلاح المعروف باسم Misfits .

٥٤- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص٦٠ .

٥٥- المصدر السابق ، ص١٠٢ ، ١٤١ .

٥٦- المصدر السابق ، ص١٥٤ .

٥٧- المصدر السابق ، ص١٧١ .

٥٨- المصدر السابق ، ص١٣٨ .

٥٩- المصدر السابق ، ص١٦٣ .

٦٠- المصدر السابق ، ص١٥٢ .

٦١- المصدر السابق ، ص١٥٤ - ١٥٥ . - راجع الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص١٢٦٩ ، طبعة ليدن .

٦٢- المصدر السابق ، ص٢٠٤-٢٠٥ .

٦٣- راجع : فازيليف ، بيزنطة والعرب ، ص١١٣-١١٤ .

٦٤- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص٢٠٤ .

٦٥- المصدر السابق ، ص٢٥١ .

٦٦- المصدر السابق ، ص٢٥٦ ، ٢٦٥ .

٦٧- المصدر السابق ، ص١٦٨ .

٦٨- الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص١٢٣٤ ، طبعة ليدن .

٦٩- ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٩٦ .

٧٠- ابن اسفنديار ، تاريخي - طبرستان ، (الترجمة بالانكليزية) ص١٥٥ ، لندن ١٩٠٥ .

٧١- المسعودي ، مروج الذهب ، ج٤ ، ص٦١ .

٧٢- الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص١٣١١ فما بعد .

٧٣- المصدر السابق ، ص١٢٣١ .

٧٤- المصدر السابق ، نفس الصفحة .

٧٥- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٤٢ .

٧٦- راجع على سبيل المثال لا الحصر : المؤلف المجهول ، أخبار العباس ولده ، بيروت ١٩٧٣ . - أبو زكريا الازدي ، تاريخ الموصل ، القاهرة ١٩٦٧ .

٧٧- البلاذري ، فتوح البلدان ، ص٢٧٤ ، ٤٦٢ ، مصر ١٩٠١ .

٧٨- راجع : د . فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ١٩٧٠ .

* سورة القصص الآية ٥ .

** سورة الحج : الآية ٣٩ .

٧٩- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٣٦ ، ١٤٣ .

٨٠- المصدر السابق ، ص٩٣-٩٤ .

٨١- المصدر السابق ، ص٩٤ ، ١٧٨ .

٨٢- المصدر السابق ، ص٢٧٣ .

٨٣- المصدر السابق ، ص١٧٨-١٨٠ .

٨٤- المصدر السابق ، ص١٧٩ .

٨٥- راجع على التوالي في المصدر السابق ، الصفحات ١٦٦ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٣,١٧٢ ، ١٨٠ .

٨٦- المصدر السابق ، ص١٦٩ ، ١٨١ .

٨٧- المصدر السابق ، س٣٩ .

٨٨- المصدر السابق ، ص٢٤٧ .

٨٩- سيدني هوك ، البطل في التاريخ ، (مترجم) ص١٥٥ ، بيروت ١٩٥٩ .

٩٠- راجع : د . فاروق عمر ، القاب الخلفاء العباسيين ، مجلة كلية الاداب ، العدد ١٣ ، بغداد ١٩٧٠ .

٩١- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص٢٤٩ .

٩٢- الدينوري ، الأخبار الطوال ، ص٣٣٨ .

٩٣- ابن العبري ، مختصر تاريخ الدول ، ص٢٤٠ .

٩٤- ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٩٤ . - المقدسي ، البدء والتاريخ ، ج٤ ، ص٣٠ .

٩٥- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص١٩٠ .

٩٦- انظر : الطبري ، تاريخ ، القسم الثالث ، ص ١٢٢١ ، ١٢٣١ ، طبعة ليدن .

٩٧- حسين قاسم العزيز ، البابكية ، ص ٣ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ .

٩٨- المصدر السابق ، ص٥١ .

٩٩- المصدر السابق ، ص٥٢ .

١٠٠- المصدر السابق ، ص٢٤٧ ، ٢٤٩ .

١٠١- للصدر السابق ، ص٥٦ .

١٠٢- المصدر السابق ، ص٥٦ .

١٠٣- المصدر السابق ، ص٥٦ .

١٠٤- المصدر السابق ، ص١٧٧ .

١٠٥- المصدر السابق ، ص١٩٤ ، ٢٦١ .

كلمة أخيرة

وبعد فإن ما قدمناه في هذا الكتاب عن الفرق او الحركات الدينية ـ السياسية في المجتمع الاسلامي خلال القرون الاسلامية الاولى من معلومات اعتمدت اساساً على منهج تاريخي Historical Approach نأمل ان تكون بعيدة عن التحيز تستند على روايات موثوقه . وقديماً حذر ابو الحسن الاشعري (ت٣٢٤هـ / سنة ٩٣٥م) من كثير مما كتب عن الفرق حيث قال :

« . . . ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون في النحل والديانات بين مقتصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه ، ومن بين تارك للتقصي في روايته من إختلاف المختلفين ، وبين من يضيف إلي قول مخالفيه ما يظن ان الحجة تلزمهم به . . .»

وقد حاولنا في عرضنا هذا تجنب التفاصيل غير الضرورية . ولم يكن غرضنا في كل ما ذكرناه أن نعطي احكاماً عما يجب ان يكون عليه الموقف الصحيح او التفسير الصحيح او الفهم الصحيح . . بل قدمنا ما اتفقت عليه اغلب الروايات بطرقها المتعددة .

وليس لدينا افضل من تكرار ما قاله ابو حنيفة النعمان :

« هذا الذي نحن فيه رأي لا نجبر أحداً عليه ، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به» .

المصادر والمراجع

المصادر الأصلية

الاسفراييني ، التبصير بالدين ، القاهرة ١٩٥٥م .

الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، القاهرة ١٩٥٠م .

ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، القاهرة ، ١٩٥٩م .

ابن بابويه القمي ، عقائد الشيعة الامامية ، طهران ١٣٧٠هـ .

البغدادي ، الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٤٨م .

ابن تيمية ، بغية المرتاد في الدر على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، القاهرة ١٣٢٩هـ .

الجاحظ ، البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٥١هـ ، رسائل الجاحظ ، السندوبي ، القاهرة ١٩٣٣م .

ثلاث رسائل ، القاهرة ١٣٤٤هـ .

الحيوان ، القاهرة ١٩٤٧م .

ابن الجوزي ، المنتظم ، حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٧هـ .

ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧-١٣٢٠هـ .

ابن حنبل ، الرد على الجهمية والزنادقة ، القاهرة ١٩٥م .

ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت ١٩٥٦م .

الخياط ، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، بيروت ١٩٥٧م .

الدهلوي ، مختصر التحفة الاثني عشرية ، اختصره الالوسي ، القاهرة ١٣٧٣هـ .

الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، القاهرة ١٩٣٨م .

الشهرستاني ، الملل والنحل ، القاهرة ١٩٤٧م .

الطبري ، تاريخ الامم والملوك ، ليدن ١٨٧٦م .

الغزالي ، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، القاهرة ١٩٦١م .
احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٦٤هـ .
فضائح الباطنية ، تحقيق عبدالرحمن بدوي ، د.ت .
المنقذ من الضلال ، بغداد ١٩٨٣ .
معارج التقديس ، بيروت ١٩٧٨م .
القمي ، المقالات والفرق ، طهران ١٩٦٣م .
نظام الملك ، سياسة نامة (سير الملوك) ، لندن ١٩٦٠ (ترجمة انكليزية عن الفارسية)
الكشي ، اخبار الرجال ، بومباي ١٣١٧هـ .
الكليني ، اصول الكافي ، النجف ١٩٥٧م .
الملطي ، التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، القاهرة ١٩٤٩م .
ابن النديم ، الفهرست ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة . د . ت .
النوبختي ، فرق الشيعة ، النجف ١٩٣٦ .
الديلمي ، بيان مذهب الباطنية وبطلانه ، مصر ١٩٥٠ .
الشيخ المفيد ، شرح عقائد الصدوق ، تبريز ، ١٣٧١هـ .
المجلسي ، بحار الانوار ، طهران ١٣٠٣-١٣١٥هـ .
الهمداني ، تكملة تاريخ الطبري ، بيروت ١٩٦١م .

المراجع الحديثة :

آل كاشف الغطاء ، محمد حسين ، أصل الشيعة وأصولها ، النجف ، ط٩ . د . ت .
بدوي ، عبدالرحمن ، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ .
بلبع ، عبدالحكيم ، أدب المعتزلة ، القاهرة ١٩٥٩ .
الدوري ، عبدالعزيز ، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام ١٩٤٩م .

العصر العباسي الاول ، بغداد ١٩٤٥ .

دراسات في العصور العباسية المتأخرة ، بغداد ١٩٤٥ .

التكوين التاريخي للأمة العربية ، بيروت . د . ت .

الحيني ، محمد جابر ، حركات الشيعة المتطرفين ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

حسن ، سعد ، المهدية في الاسلام ، مصر ١٩٥٣ .

خليل ، عماد الدين ، التفسير الاسلامي للتاريخ ، الموصل ١٩٨٥ .

في التاريخ الاسلامي ، مواقف ودراسات ، الموصل ١٩٨٥ .

في التاريخ الاسلامي ، فصول في المنهج والتحليل ، بيروت ١٩٨١ .

المقاومة الاسلامية للغزو الصليبي ، الرياض ١٩٨١ .

السامرائي ، عبدالله سلوم ، الغلو والفرق الغالية ، بغداد ١٩٨٢ ، طبعة جديدة .

الشعوبية ، بغداد ١٩٨٤ .

الصالح ، صبحي ، مباحث في علوم القرآن ، دمشق ١٩٦٢م .

النظم الاسلامية ، بيروت ١٩٦٥ .

علوم الحديث ومصطلحه ، ١٩٦٥ .

معالم الشريعة الاسلامية ، بيروت ١٩٨٢ .

طه ، عبدالحميد ، ادب الشيعة ، مصر ١٩٥٦ .

ظهير ، احسان الهي ، الاسماعيلية ، تاريخ وعقائد ، لاهور ١٩٨٦ .

العقيلي ، محمد ارشيد ، الشيعة ، نشأتها وتطورها ، عمان ١٩٨٠ .

فروخ ، عمر ، الاسلام على مفترق الطرق ، بيروت . د . ت .

عثمان ، فتحي ، التاريخ الاسلامي والمذهب المادي في التفسير ، الكويت ، ١٩٦٢ .

صبحي ، أحمد محمود ، في فلسفة التاريخ ، الاسكندرية ، بلا تاريخ .

نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية ، مصر ، بلا تاريخ .

قاسم ، محمود ، دراسات في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٧ .

دونلدسن ، د . ، عقيدة الشيعة (مترجم) ، دون تاريخ ، مصر .

غالب ، مصطفى ، الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بلا تاريخ .

ولهاوزن ، ي . ، احزاب المعارضة السياسية ، الكويت ، ١٩٧٦ .

الجابري ، محمد عابد ، العقل السياسي العربي ، بيروت ١٩٩٢ .

الجابري ، علي ، الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية ، بيروت ١٩٧٧ .

عمر ، فاروق ، الخلافة العباسية ، عمّان ، حزيران ، دار الشروق ، ١٩٩٨م .

فتاح ، عرفان ، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ، بغداد ، ١٩٦٧م .

المظفر ، محمد رضا ، عقائد الامامية ، النجف . د . ت .

